

Д.А. Балалыкин

Проблемы «Священства» и «Царства»

в России второй половины XVII в.
в отечественной историографии
(1917–2000 гг.)



история русского государства. народное

Д.А.БАЛАЛЫКИН

**Проблемы «Священства» и «Царства»
в России второй половины XVII в.
в отечественной историографии
(1917-2000 гг.)**

Издательство «Весть»
Москва, 2006

Научный редактор:

Доктор исторических наук, профессор *Реснянский С.И.*

Рецензенты:

Доктор исторических наук, профессор *Касаров Г.Г.*

Доктор философских наук, профессор *Чудинов В.А.*

Монография обсуждена и рекомендована к публикации на заседании кафедры истории Московского Государственного Университета Сервиса.

Издание осуществлено при поддержке Фонда развития новых медицинских технологий.

Сведения об авторе:

Балалыкин Дмитрий Алексеевич в течении ряда лет занимается исследованиями истории раскола русской церкви и церковно-государственных отношений в России в XVIIв., автор более 20 научных работ, посвященных этим вопросам.

ISBN 5-93213-034-2

Оглавление

Предисловие научного редактора.....	5
Предисловие автора.....	7
Глава 1. Церковно-государственные отношения и раскол русской церкви в отечественной историографии 1917-1985гг.	11
1.1 Становление историографии церковного раскола в 1920-1930гг.	11
1.2 Эсхатологические представления старообрядцев XVII в. в советской историографии	38
1.3 Институционально-правовые и социально- политические стороны церковного раскола: историографический аспект.....	60
1.4 Основные действующие лица периода раскола Русской Церкви в советской историографии	73
1.5 Историография церковно-государственных отношений второй половины XVIIв.	92
Глава 2. Вторая половина 80-х гг. – период смены подходов в историографии церковно- государственных отношений и раскола Русской Церкви	106
2.1 Русская Православная Церковь и система общественных отношений в России XVII в. в советской историографии перестроечного периода.....	106
2.2 Оценка деятелей церковного раскола в советской историографии второй половины 80-х гг.	128
2.3 Обрядовые реформы в Русской Церкви XVII в. в позднесоветской историографии	140

<i>Глава 3. Постсоветский этап изучения истории раскола Русской Церкви</i>	153
3.1 Церковно-государственные отношения и старообрядческие общины второй половины XVIIв. в современной отечественной историографии	153
3.2 Эсхатологическая составляющая раскола Русской Церкви в современной исторической литературе	167
3.3 Оценка историками постсоветского периода ведущих деятелей церковного раскола.....	181
<i>Глава 4. Историография церковно-государственных отношений и церковного раскола в русском зарубежье</i>	195
4.1 Оценки историков первой волны русской эмиграции (1917-1945 гг.)	195
4.2 Историография церковно-государственных отношений и проблемы эсхатологии церковного раскола в литературе русского зарубежья во второй половине XXв.	205
4.3 Русские церковные и государственные деятели периода раскола в русской зарубежной историографии	231
<i>Заключение</i>	242
Сноски	244
Список литературы	299
Монографии	299
Статьи	307
Авторефераты диссертаций	332
Справочные и библиографические издания	334

Предисловие научного редактора

Проблема взаимоотношения «Священства» и «Царства», духовной и государственной власти, по-разному решалась в истории Государства Российского. Актуальной задачей исторической ретроспекции событий церковного раскола является объяснение сегодняшних реалий российских церковно-государственных отношений. Ее историческая и политическая злободневность обуславливается настоятельной необходимостью разобраться в том, по какому пути должна развиваться Россия в условиях, когда действительность требует решительных перемен. Автору близка тема русского религиозного раскола еще и потому, что его семья имеет старообрядческие корни. Образ церкви и образ «священства», образ «Царства» и государственной власти в общественном сознании, – одни из самых важных символов для понимания сущности истории русской церкви. Именно они с математической точностью определяют все другие проблемы русского религиозного раскола второй половины XVII в.: причины возникновения, его эсхатологию, его сущностную характеристику, его последствия и т.п.

«Священство» и «Царство» – не две противоположные и враждебные друг другу власти, но две структуры, служащие одному и тому же народу, который одновременно является не только народом государства, но и народом церкви, ибо все «Царство» считалось ввиду «единения в вере» единым и нераздельным Телом.

«Царство» в России XVII в. было неотделимо от церкви, т.е. Тела Христова, и являлось воссоединением верующего народа с Христом и друг с другом. Разрушение этой

«симфонии духовной и светской власти» было чревато непредсказуемыми последствиями.

Как складывалась историографическая традиция в изучении русского религиозного раскола в контексте православных представлений о власти, как складывалась идеологическая аргументация и фразеология, подкреплявшие эту традицию? Был ли церковный раскол второй половины XVIIв. резким разрывом с историческим духовным прошлым? Он произошел в условиях, когда сильной трансформации начали подвергаться механизмы государственной и церковной власти, когда на смену старым стали приходить новые традиции, имевшие не российское, а европейское происхождение.

Проблема восприятия этого процесса отечественной исторической мыслью на разных этапах ее развития и стала предметом анализа в предлагаемом читателю исследовании.

*Научный редактор издания
Доктор исторических наук,
Профессор Реснянский С.И.*

Предисловие автора

События второй половины XVII века – самый сложный период в истории Руси. Русское царство успешно преодолевает политические последствия «Смутного времени». Государство усилилось настолько, что начинает ставить перед собой амбициозные внешнеполитические задачи. Однако, культурные и духовные последствия Смуты не преодолены, общество переживает напряженный внутренний поиск идентификационных основ новой жизни. Осмысление новой государственной идеологии идет рука об руку с переменами в жизни русской Церкви. Что же произошло в России во второй половине XVII века? Катаклизм, потрясший и искаживший основы русской жизни? Или величайшая по замыслу попытка модернизации страны, приведшая, в конце концов, к расцвету Российской Империи?

В истории нет однозначного ответа – аргументированная апология есть у каждой из полярно противоположных позиций.

Мы живем в такое время, когда, отбросив советские идеологические штампы и, слегка отдышавшись от либеральной эйфории 90-х гг. XX в., можем позволить себе беспристрастный анализ исторических событий, столь круто изменивших облик Русского государства и Русской Православной Церкви. Ставя перед собой подобную задачу, мы посчитали важным подробно изучить и суммировать те материалы, которые были собраны поколениями отечественных историков. Задача, стоящая перед данной книгой – анализ отечественной историографии церковно-го-

сударственных отношений и раскола Русской Православной Церкви в послереволюционный период. Мы стремились показать те позиции, которые занимали отечественные историки по данному вопросу, те тенденции, которые существовали в российской науке на разных этапах ее становления и развития.

Историографическое исследование, по определению, лишено оценочной позиции по существу проблемы. Если в исторической науке сталкиваются различные точки зрения, историограф должен стремиться к тому, чтобы проанализировать их во всей полноте, без утайки и произвольных купюр. От данной книги не стоит ждать попытки ответа на вопрос: какая из сторон в расколе церкви была права? Однако, по возможности, полную историографическую картину вариантов ответов на этот вопрос мы попытались предложить Вашему вниманию.

Задачей данной книги не является, также, очерк истории раскола. Подразумевается, что читатель, в общем, осведомлен об основных исторических событиях того времени и сможет в полной мере почувствовать нюансы различных точек зрения на события истории Руси второй половины XVII в., существовавших в отечественной историографии 1917-2000 гг.

Д.А. Балалыкин

*ГЛАВА 1. ЦЕРКОВНО-ГОСУДАРСТВЕННЫЕ ОТНОШЕНИЯ
И РАСКОЛ РУССКОЙ ЦЕРКВИ
В ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ИСТОРИОГРАФИИ
1917-1985 гг.*

1.1 Становление историографии церковного раскола в 1920-1930 гг.

В данном параграфе рассматриваются основные проблемы историографии церковного раскола в первые десятилетия советской власти. Мы исходим из того, что до конца 1930-х гг. советская историография раскола Русской Православной Церкви проходила этап своего становления. Эмигрантский историк С.П. Мельгунов,¹ предпринявший в 1922 г. переиздание своих очерков 1910-1911 гг. о религиозно-общественных движениях XVII-XVIII вв. без всяких изменений, объяснял это тем, что «за истекшее десятилетие ничего нового в данной области не появилось».² Об этом же свидетельствует и то обстоятельство, что подавляющая масса изданий по рассматриваемой тематике до середины 1920-х годов имела дореволюционное происхождение.³ Более того, увидевшее свет в 1935 г. 7-е издание энциклопедического словаря «Гранат», содержавшее статьи о расколе, было составлено еще до революции и напечатано по старой матрице.

Проблема церковного раскола, стоящая на грани истории и философии, перешла в советскую историческую науку от дореволюционных историков. В отечественной историографии прошлых лет накопился обширный пласт работ, посвященных различным аспектам истории церковного раскола и старообрядчества. Условно, исследования

по данной проблематике можно разделить на три группы. Работы ученых первой группы были посвящены проблемам духовной и материальной культуры XVII столетия; труды, объединяемые нами во вторую группу, касались вопросов государственной политики по отношению к староверам, и, наконец, третьи — отражали вопросы экономической жизни и трудовой этики старообрядчества. Приоритетной для дореволюционной историографии, несомненно, являлась тема старообрядческой идеологии. Однако, постепенно, на протяжении XIX — начала XX вв., на первый план выходят вопросы социальной позиции староверов, с которой связывали не только сущностные черты старообрядчества, но и причины его довольно широкого распространения.

Кроме жанрового своеобразия, на историографию 1920-х годов определенное влияние оказали сформировавшиеся во второй половине XIX — начале XX веков три подхода к изучению проблемы старообрядчества. **Первое направление** в историографии раскола, представленное работами профессора Московской духовной академии Н.Ф. Каптерева, отражало раскол, прежде всего, как религиозное движение, обрядовое направление в русской церковной жизни, выводя социально-политические моменты из религиозных принципов, считая их вторичными или даже привнесенными извне. Как отмечал Н.Ф. Каптерев, именно действия патриарха Никона по изменению церковных обрядов вызвали смятение умов в русском обществе.⁴ Другие историки возражали, что обрядовая реформа не могла вызвать столь глубокого кризиса в обществе, а исправление книг стало не более чем поводом к расколу.

Иной взгляд на события того времени представил профессор Казанского университета А.П. Щапов — родоначальник направления, искавшего решение вопроса о сущности и происхождении раскола не в церковно-религиозной сфере, а в социальной и политической жизни русского народа. А.П. Щапов определял характер раскола как «не

просто религиозно-обрядовый, а религиозно-демократический, как народную оппозицию против преобразования России в европейское государство». Также, он считал, что кроме борьбы с противоречиями в книгах и обрядах, патриарх Никон пытался избавить священство от распущенности, «стараясь привести в уважение» священный чин, так как немалая часть духовенства стремилась выйти из подчинения высшим церковным иерархам, не желая платить налоги, судиться у митрополита и епископа и т.п. Никон же строго наказывал зачинщиков неповиновения, ссылая их в отдаленные монастыри и даже сажая в тюрьмы. Но все эти действия, по мнению А.П. Щапова, не вызывали никакого возмущения среди народа. Первоначально не вызвало раскола в русском обществе и изменение церковных обрядов. Историк полагал, что причины раскола надо, прежде всего, искать в направлении развития гражданской жизни русского народа в тот период времени, когда раскол зародился, развился и распространился. То есть, церковная реформа пришлась на такой момент, когда во всем народе господствовало предубеждение против всяких реформ вообще. Предубеждение усиливалось, по мнению А.П. Щапова, и тем, что после Смуты особенно опасались отпадения от древнецерковного православия и вторжения в русскую церковь папства. Именно так раскол перешел из чисто церковной сферы в гражданскую и принял массовый характер. То есть раскол, в понимании А.П. Щапова, представлял как явление политической и социальной жизни, как социальное движение, прикрытое религиозными лозунгами.⁵

Отсюда проистекала некоторая идеализация раскола как народного движения за демократическое устройство общества, доведенная до крайности народнической историографией. Именно против народнического отождествления раскола с народными восстаниями выступил еще в 1880-х гг. Г.В. Плеханов, впавший, однако, в другую край-

ность в подчеркивании реакционного характера идеологии раскола, уводившей народные массы от активной социальной борьбы. Тем не менее, на марксистскую историографию, посвященную проблеме личности и деятельности Никона, повлиял вывод Н.Ф. Каптерева о том, что патриарх хотел освободить церковь от зависимости государству и подчинить церкви всю государственную и общественную жизнь. Г.В. Плеханов вступил в полемику с Н.Ф. Каптеревым, поскольку последний утверждал, что староверие не имело почвы в русском обществе. Этому мнению «отец русского марксизма» противопоставил вывод А.П. Щапова, показавшего, что в староверии выразился демократический протест народных масс. Но при этом, Г.В. Плеханов, видевший в расколе ярко выраженные черты московского национализма, выступил против «неисторических» представлений о демократизме раннего староверия.⁶ Носители раннего староверия, в целом, представлялись ему представителями патриархальной демократии в духе определения Ф. Энгельса из работы «Гражданская война в Швейцарии»: *«Предметом величайшей гордости этих дюжих жителей старых швейцарских кантонов с давних пор было то, что они никогда не отступали ни на шаг от обычаев своих предков, что в потоке столетий они сохраняли в неприкосновенности простые, целомудренные, суровые и добродетельные нравы своих отцов».*⁷

Сегодня не вызывает сомнений, что на плехановскую «Историю русской общественной мысли», первое издание которой увидело свет еще в июне 1914 г., очевидное влияние оказали труды Н.Ф. Каптерева и А. П. Щапова. Переиздание же этой работы в 1925 г. подтверждает нашу мысль о существенном влиянии вышеуказанных направлений в исследовании раскола на развитие марксистской историографии, вообще, и советского ее варианта, в частности. В главе «Раскол как одно из выражений общественной мысли» Г.В. Плеханов соотнес начало раскола с

исправлением религиозного обряда и некоторых богослужбных книг. Историк-марксист видел ошибку Никона в том, что установившийся в Москве религиозный обряд был несогласным со старым обрядом восточной церкви. На самом деле, ранее Н.Ф. Каптерев показал, что московский обряд был старше того, что господствовал у греков в XVII в. Если со временем греки стали креститься тремя пальцами, то москвичи сохранили старый обычай. Г.В. Плеханов соглашался с Н.Ф. Каптеревым в том, что «раскол со старообрядчеством» своим формальным происхождением обязан исключительно действиям на соборе 1667 г. двух восточных патриархов, и полагал, что именно предание анафеме лиц, державшихся старого обряда неизбежно должно было утвердить раскол там, где при более мягком отношении *«было бы только разногласие по несущественному вопросу»*.⁸

Приверженность трудящихся масс к расколу Г.В. Плеханов объяснял недовольством народа *«своим постоянно ухудшающимся положением»*, но при этом выступал против идеализации самого движения: *«...если раскол в среде духовенства имел своей точкой исхода «клерикальный и религиозный демократизм», то в своей программе действий он не нашел места почти ни для чего, кроме старых обрядов, ни с каким демократизмом ничего общего не имеющих»*. В силу такого понимания сути раскола, он считал неточными слова А.П. Щапова о том, что в расколе *«воплотился дух Степана Разина»*. По мнению Г.В. Плеханова, крестьянский вождь вовсе не придавал никакого значения вопросам обрядности. Да и *«склонность народной массы к расколу была обратно пропорциональна ее вере в возможность собственными силами победить царящее зло»*. Именно поэтому раскол с особенным успехом распространялся после крупных поражений народных восстаний. Обратившись к изучению психологии старообрядцев, Г.В. Плеханов отметил, что первые расколуучители

были недовольны деспотизмом Никона, хотя известно, что тот же Аввакум больше возмущался обрядовыми новшествами.⁹

Культурологический подход к изучению истории раскола был заложен еще в 1870-е годы Н.И. Костомаровым, поставившим задачу исследования раскола как явления русской культуры, и в этих целях обратившимся к произведениям самих староверов.¹⁰ Этот подход оказал влияние на творчество П.Н. Милюкова, включившего в «Очерки по истории русской культуры», написанные в конце XIX века, специальный раздел о староверии. В «Очерках» будущий видный кадетский историк отметил, что церковь приобрела сильное могущество при Филарете, сделавшись, фактически, государством в государстве, благодаря случайному обстоятельству – родству патриарха с царем. Недоставало только теории, которая давала бы такому положению церкви правовое обоснование. Ее и попытался предложить Никон.¹¹

В целом, круг источников по исследуемой проблеме сформировался еще в начале XX века и существенно не менялся до 1950-х гг. Исключение составили литературные старообрядческие памятники и, прежде всего, переизданные по новой археографической методике, с привлечением новых списков, «Жития» протопопа Аввакума.¹² В то время «Житие» протопопа Аввакума было известно в трех редакциях, представленных 57 списками. Четвертая, особая редакция «Жития», представленная единственным Прянишниковским списком, была найдена известным археографом и специалистом по древней русской литературе, создателем в 1949 г. Древлехранилища Пушкинского Дома, В.И. Малышевым в начале 1950-х годов.¹³ Первая попытка соотнесения текстов редакций была предпринята Я.Л. Барсковым, который время создания всех редакций относил к патриаршеству Питирима (27 июля 1672 г. – 19 апреля 1673 г.), и только предисловие к редакции В («поучение

питомникам церковным») он датировал 1675 или 1676 г.¹⁴ Первое советское издание произведений Аввакума увидело свет в 1934 г. в издательстве «Academia». Несмотря на то, что в книге отсутствовала характеристика редакционных изменений «Жития», Н.К. Гудзий,¹⁵ издавший текст с комментариями, опубликовал разночтения к автографу из двух других редакций главного произведения Аввакума.

Однако, отталкиваясь от традиций и источниковой базы дореволюционной исторической науки, советские обществоведы, направляемые классовым подходом и одушевленные декретом от 20 января (2 февраля) 1918 г. «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», зачастую делали диаметрально противоположные выводы и оценки. Так, некто Свен в брошюре «Церковь и государство» (М., 1918), активно ссылаясь на работы Н.С. Суворова, М.И. Горчакова и других дореволюционных авторов, при этом давал весьма уничижительные оценки роли российского государства и православной церкви в истории России: *«Культурная роль православной церкви во много раз меньше, чем культурная роль католической. Православие тупее и реакционнее католичества, как русская держава была тупее и реакционнее держав западноевропейских. Злодеяний на совести у православия не меньше, чем у католичества. Дух Христа оно искажало, когда только могло. О совести народной оно не заботилось. Просвещению не служило. О народных нуждах не думало. Правду гнало во имя союза своего с государством».*¹⁶

Но раскол в советской историографии первых лет оценивался как пассивное, но все же сопротивление царскому режиму. Ведь за старообрядцами виделось враждебное царской власти крестьянство, что делало их «социально близкими» большевистскому режиму. В 1918 г. вышла в свет книга М.Н. Покровского¹⁷ «Очерк истории русской культуры», в которой с позиций классовой борьбы давалась оценка истории начального периода раскола как

движущей силы развития в антагонистическом обществе. Для историка-марксиста оппозиция господствующей церкви в средние века и в новое время виделась в качестве одной из форм классовой борьбы (как в Западной Европе, так и в России), а раскол представлялся *«грандиозной реакцией против «обмирщения» русской церкви XVII в.»*¹⁸ Красной нитью через книгу проходит связь раскола XVII в. с предшествующими ересями и последующим сектантством: *«В сущности, мы имеем дело с одним сектантским течением, в более или менее видоизмененной форме существующим до наших дней.»*¹⁹

Впрочем, взгляды М.Н. Покровского на историю русского раскола не оставались неизменными. В четвертом издании «Очерков истории русской культуры» (М.; Л., 1925) религия, в основе которой *«лежит страх перед смертью»* рассматривалась автором как *«необходимое дополнение права и государственной организации»*, а культ и церковь — как ее неизбежные признаки.²⁰ В посмертном издании «Русской истории в самом сжатом очерке» (М., 1933) М.Н. Покровского истории раскола посвящен специальный, хотя и небольшой, раздел «Государство Романовых и раскол». Здесь история раскола предстает как часть церковно-государственных отношений, ведущей стороной которых стало недовольство светской власти *«тем влиянием, которое приобрела церковь»*. Если, по мнению М.Н. Покровского, высшие классы легко расстались с напускной набожностью, то *«угнетенные и задавленные торговым капиталом общественные слои, наоборот, с надеждой обращались именно к церкви, которая терпела угнетение от светского государства наравне с ними, как бы разделяя их судьбу»*. Однако это была не «казенная» церковь Никона, а раскольничья «народная церковь». Для марксистского историка *«эта вера была, конечно, таким же темным анимизмом, как и все так называемое православие вообще»*. Но то, что эта церковь была гонима,

придавало ей в массах уважение и сочувствие. Ведь *«эта церковь и массы являлись жертвами одной и той же силы — растущей торговой буржуазии и тесно связанного с нею помещичьего класса»*.²¹

У М.Н. Покровского не вызывал сомнений демократический характер раскола, основателями которого были выходцы из низов городского населения — ремесленники, кузнецы, плотники, а также мелкое, нечиновное духовенство. Но при этом, по мнению историка, из раскола не могло выйти демократической революции, *«вроде той, что потрясла основы московского государства в начале XVII в.»*. Причину этого он видел в том, что раскольники, объявившие московское светское государство делом Антихриста, одновременно признавали его непобедимость. В духе своей торговой теории, М.Н. Покровский видел слабость движения в том, что *«раскол боролся с торгашеским государством Романовых»*, не нападая на него, а убегая от него. Даже когда старообрядцы брались за оружие, они были бессильны поставить на место крепостнического и бюрократического государства что-нибудь новое. Более того, в политической жизни раскольничьи общины приспособились к государству, став *«великими накопителями»* того же торгового капитала. Венчал теоретическую пирамиду М.Н. Покровского вполне марксистский вывод о том, что *«раскол, таким образом, должен был остаться и остался чисто духовным восстанием, напоминая в этом случае первоначальное христианство, которое также кончилось тем, что приспособилось к строю римской империи и тоже не проявляло никаких попыток преобразовать самое государство»*.²² С позиций современного исторического знания, очевидно, что концепция М.Н. Покровского, родившаяся в борьбе с *«буржуазной историографией»*, страдает схематизмом. Однако, во многом под влиянием идей М.Н. Покровского сложились взгляды на раскол В.Н. Бернадского²³ и Н.М. Никольского.²⁴

Очевидно, что в первые послереволюционные годы доминировали произведения авторов, явно симпатизирующих староверческой стороне в расколе. Наглядным примером тому служит книга А. Уманьского, в которой приветствовалось то обстоятельство, что с выбором патриарха Тихона *«новообрядческая православная церковь сблизилась ... со старообрядческой»*. Автор-нижегородец отмечал особую роль кружка ревнителей благочестия в возникновении старообрядчества. Он *«состоял преимущественно из нижегородцев, людей выдающихся по своим душевным и умственным качествам»* — Неронова, Аввакума, Никона и коломенского епископа Павла. При этом главной фигурой на первом этапе деятельности кружка, по мнению А. Уманьского, был протопоп Иван Неронов, которого *«призвал Стефан Вонифатьев в Москву, чтобы влиять на народ»*. Тогда как Аввакум членом кружка стал довольно поздно, за год до его распада, не играл в нем, в отличие от Неронова, большой роли, и *«только при борьбе с Никоном выдвинулся на первое место»*.²⁵ Оригинальным в работе А. Уманьского являлось явное противопоставление провинциальной и столичной части кружка ревнителей благочестия. У автора не было сомнений, что именно *«Неронов, Аввакум, Даниил, Логгин и другие протопопы (к ним примкнул и епископ Коломенский Павел), рассеянные по провинции, являющиеся лучшей частью духовенства того времени»*, ставили цель оживить религиозную жизнь духовенства и всего народа. Разделение же между провинциалами и столичными членами кружка (Вонифатьевым, Ртищевым и Никоном) в это время было лишь по вопросу о религиозном просвещении и исправлении церковных книг. Если Ртищев и Вонифатьев покровительствовали ученым грекам и малороссам, то провинциальные члены кружка относились к приезжим богословам с опаской, полагая, что православная вера в чистом виде сохранилась только в России.²⁶

А. Уманьский полагал, что нельзя персонифицировать причины раскола, возлагая вину только на патриарха Никона. Ведь главная причина была *«в государственном строе Московского царства и в настроении его населения»*. Сильное «умственное брожение», порожденное переходным периодом и слабостью государства, желание оградить церковь от влияния «латинства», — эти два обстоятельства породили и деятельность кружка ревнителей, и церковную реформу Никона. Последний, приступая к исправлению книг, обратился за советом к константинопольскому патриарху Паисию, но еще до получения ответа, в канун Великого поста 1653 г., отдал единоличное распоряжение о поясных поклонах и использовании трех перстов для крещения. Впрочем, на спешно созванном соборе епископов 1654 г., после того, как Павел Коломенский был бит лично патриархом за возражения на предписание о поклонах, все присутствующие на соборе одобрили решение Никона. Пришедший уже после собора осторожный ответ Паисия о том, что количество перстов при положении крестного знамения не имеет значения, никак не повлиял на набравшую обороты церковную реформу и на судьбу сосланного в монастырь коломенского епископа. Все дело в том, по мнению автора, что кроме реформы церковных обрядов, *«Никон стремился к усилению патриаршей власти, что сказалось и при проведении им обрядовой реформы»*. Ускорилось начатое еще до Никона устранение мирян от церковных дел, что выразилось в прекращении выборности священников и устранении мирян из церковных соборов. То есть старообрядцы не без основания обвиняли его в стремлении к папизму. Однако, подчеркивал А. Уманьский, итогом реформы стало усиление власти не церкви, переставшей опираться на совокупность верующих, а царя.²⁷

Помимо очевидного влияния дореволюционной исторической науки на формирование советской историогра-

фии раскола, развитие последней происходило в общих рамках становления марксистской исторической науки в СССР. Сложность и неоднозначность этого процесса определялись тем, что в условиях глобальной социально-экономической перестройки общества шла борьба за коренной пересмотр практически всех устоявшихся ранее представлений, концепций и идей. Причем, с одной стороны, кризис старых подходов представлялся бесспорным и большинству историков дореволюционной школы, а с другой — новая марксистская методология в 1920-х годах была разработана крайне слабо. Только на рубеже 1920-1930-х гг. руководством Наркомата просвещения был сделан вывод о господствующих позициях марксистской идеологии в «исторической науке переходного периода».

Таким образом, 1920-е годы ознаменовались выходом целого ряда работ, отразивших поиски советской историографии в области церковно-государственных отношений. Так, К. Троицкий в работе «Церковь и государство в России» (М., 1923) отмечал, что «полное исправление» книг, рассылаемых по церквям, было предпринято по инициативе патриарха Никона. При этом отрицательное отношение старого духовенства, знавшего службу наизусть, вызывали дороговизна новых книг и икон, а также сложности приспособления к ним. Суздальские иконописцы, в свою очередь, не хотели переучиваться писать иконы. Многие родоначальники раскола были немолоды и в силу этого консервативны. Именно это, по мнению автора, было *«фундаментом той противоречивой, туманной теории раскола, о которую до сих пор безуспешно православные попы ломают копы»*. Но К. Троицкий все же пошел дальше психологического объяснения причин раскола: *«Жизнь без дорогого богослужения была много приятней, чем жизнь в православной церкви, требующая денег и на благоустройство храма и на содержание попов»*. Новое учение и появилось для оправдания этой новой жизни.²⁸

В книге Б.В. Титлинова²⁹ «Православие на службе самодержавия в русском государстве» (Л., 1924) было продемонстрировано, как, постепенно, царское самодержавие к середине XVII века забрало в свои руки бразды церковного правления. Основными проявлениями этого процесса стали: назначение церковных властей, начиная с патриарха; созыв церковных соборов по велению царя; подготовка вопросов и материалов на соборы по царскому указу. Приводился пример, как царь Алексей Михайлович своей волей не пропустил определение Собора 1649 г. о многогласном пении и чтении в церквах. Так, церковные соборы превратились в совещательные учреждения при царе и в органы царского законодательства по церковным делам.³⁰ Впрочем, здесь автор просто повторял точку зрения Н.Ф. Каптерева по этому вопросу.³¹

Б.В. Титлинов отметил и то обстоятельство, что со второй половины столетия усилился натиск власти на церковное землевладение, что наглядно иллюстрируется созданием по решению Земского собора 1648-1649 годов Монастырского приказа, существенно ограничившего не только владельческие, но и судебные привилегии архиереев и монастырей. Именно эти решения вызвали оппозицию со стороны церкви, выразителем которой стал патриарх Никон, который был *«несомненно, недюжинным человеком своего времени...»*. Однако историк обратил внимание на то, что *«этот недюжинный человек имел и необычные для русской практики понятия о своем сане и церковном достоинстве вообще»*: он усвоил, главным образом, высокое достоинство священства, исходя из того, что самодержавие в церкви приличествует не царю, а патриарху. В этом, по мнению автора, было *«что-то от русского папизма»*. Автор также отметил, что Никон первым на Руси открыто озвучил теорию «двух мечей» — духовного и мирского, — которую понимал скорее в *«папском освещении»*, когда независимая духовная власть пре-

вышает светскую своим достоинством. Другими словами, священство — это солнце, а царство — луна, светящая отраженным светом.³²

Б.В. Титлинов согласился с точкой зрения А.П. Щапова, что раскол был явлением не только церковным, но и политическим, соединяя в себе церковную и политическую оппозицию.³³ С одной стороны, оппозиция провоцировалась церковно-административным режимом, достигшим при Никоне «*наивысшей ступени начальственного деспотизма*», и вызывалась церковными новшествами. С другой стороны, она стала ответом на правительственный произвол и гнет московской бюрократии и правящих сословий над народными массами. По мнению Б.В. Титлинова, народная политическая оппозиция обрела свою силу, когда нашла себе религиозное освящение: «... это именно и сделало раскол старообрядчества». То есть, «частный и по-видимому чисто церковный вопрос о церковных книгах и обрядах в московской обстановке легко превратился в вопрос земский, общенародный и связанный со всем государственным укладом». Раскол представил царя Алексея Михайловича Антихристом, отверг «Соборное Уложение» и встал за старинные русские обычаи против иноземных нововведений. Но, тем самым, раскол консолидировал интересы правительства и духовенства и «новыми узами скрепил их политический союз». В силу этого, борьба с расколом превратилась в борьбу с политической оппозицией и народным «бунтом».³⁴

Подобная постановка вопроса привела к тому, что в 1927 г. историк и краевед А.А. Савич³⁵ поднял вопрос о необходимости изучения как форм движения раскола, так и его социальных причин: «... если бы дониконовская старина не находила себе поддержки в народных массах, то вряд ли оппозиция вводимым «новшествами» вылилась в специфические социально-политические формы».³⁶

В 1925 г. А.Е. Пресняков³⁷ издал очередной очерк из начатой еще в 1913 году серии «Российские самодержцы», в котором дал общую картину истории Московского царства с XIII до конца XVII в., включая церковно-государственные отношения периода царствования Алексея Михайловича. Этот период российской истории оценивается историком как время *«предсмертного расцвета традиционного средневекового мировоззрения»*, когда идеология *«еще окрашивает понимание державной власти ее задач религиозно-нравственными началами»*. Политические задачи царской власти (в том числе присоединение Малороссии) нашли свое отражение в ряде писем и указов царя, богатыми религиозными наставлениями. Таким пониманием сущности царской власти окрашено и отношение к русской церкви. Алексей Михайлович не признал постановления Церковного собора 1667 г. о том, что *«царь имеет преимущество в делах гражданских, а патриарх в церковных»* и изъял его из официальных соборных деяний. Для А.Е. Преснякова победа государства над церковью, понимаемая как трагедия русской церкви, своим итогом имела культурный кризис. Процесс разложения старого мировоззрения, осложненный сильными католическими влияниями, привел к расколу русской церкви на официальную и ряд старообрядческих *«народно-церковных общин»*. Это, в свою очередь, привело к расколу между церковью и государством и к секуляризации *«целых крупных областей и быта и духа»*.³⁸

И, наконец, А.Д. Дмитрев в работе «Церковь и идея самодержавия в России» (М., 1930) сделал попытку объяснить раскол кризисом московско-церковной идеологии *«древнего благочестия»*, которая *«стала тормозом на пути успешного развития производительных сил дворянской монархии»*.³⁹ Рассматривая церковный раскол через призму борьбы между царем Алексеем Михайловичем и патриархом Никоном (*«святейший стяжатель»*, по определению

автора), А.Д. Дмитриев подчеркнул, что главным пунктом этой борьбы стало *«сильное ограничение феодальных вольностей духовенства учреждением монастырского приказа и существование ограничительных статей Уложения»*. Но «церковный феодализм» должен был покориться быстро возросшей экономической мощи дворянского поместья.⁴⁰

В целом, труды, вышедшие в 20-е – начале 1930-х гг. и посвященные расколу, немногочисленны. Исключительный интерес представляет книга Н.М. Никольского⁴¹ «История русской церкви» (М.; Л., 1931; переиздана в 1983 г.), в которой истории раскола, освящаемой, в основном, в контексте старообрядческих источников, было уделено заметное место. Н.М. Никольский, ставший автором первого в советской историографии фундаментального, написанного с марксистских позиций (хотя и под очевидным влиянием работ А.П. Щапова и Н.Ф. Каптерева) труда, посвященного истории русской церкви, считал церковь орудием господствующего дворянского государства, после Смуты фактически превратившуюся в один из Московских приказов. Никон, по его мнению, хотел реформировать церковь путем выведения ее из-под власти государя. Но его могущество стояло на зыбкой почве, поскольку целиком опиралось на личное доверие Алексея Михайловича.⁴²

Н.М. Никольский первым из советских исследователей отказался от узкого понимания раскола, отметив, что столь многогранное явление не может быть подведено *«под одну старообрядческую идеологию»*. Историк включил в движение раскола *«различные с социальной и идеологической стороны религиозные движения, возникшие в XVII веке и связанные друг с другом лишь общностью протеста против одного и того же врага»*.⁴³ В работе особо подчеркивалось, что в третьей четверти XVII века большую часть приверженцев раскола составляли крестьяне и посадские люди, что придавало движению прогрессивные черты и большой общественный резонанс. Для доказательства это-

го тезиса, историк сделал попытку связать представления о «пассивности» раскола с социальными проблемами: *«стихийное эсхатологическо-искупительное движение, невзирая на его чисто пассивный характер, грозило государству не менее, чем открытая вооруженная борьба. Тяглец уходил за пределы досягаемости, оставляя помещика голодным, а казну пустою»*. Также, одним из первых советских историков он заметил, что распространение раскола среди казачьей бедноты вызвало значительные военные действия на Дону.⁴⁴

Н.М. Никольский попытался вскрыть классовые корни движения путем анализа староверческого учения, *«антихристовой идеологии»*, взятой на вооружение *«крестьянской эсхатологической Реформацией»*, вождем которой был представлен Аввакум Петров.⁴⁵ Но образ последнего, в изложении Н.М. Никольского, мало соответствовал реальности, идеология старообрядчества была показана упрощенно, в ней была преувеличена роль языческих пережитков. Тем не менее, хотя автор несколько вульгаризировал описываемые им явления, книга, несмотря на некоторые идеологические и политические ярлыки, не потеряла актуальности и в настоящее время.

Исторический фон исследуемой проблематики был бы неполным без учета того, что на советскую историографию государственно-церковных отношений (в том числе и раскола) немаловажное влияние оказывали **отношения власти и Русской православной церкви**, которые отнюдь не исчерпывались конституционной формулой об отделении церкви от государства. Вопреки декларированным принципам, основой политики большевистского режима стало жесточайшее подавление любого инакомыслия, в том числе и религиозного. Наиболее драматично эти отношения складывались в первое советское десятилетие, когда политика правящей партии по отношению к церкви была определена В.И. Лениным однозначно: *«Мы должны*

*бороться с религией. Это — азбука всего материализма, и, следовательно, марксизма».*⁴⁶

Следует особо подчеркнуть, что мыслям, высказанным В.И. Лениным, в советской исторической науке придавалось значение «истины в последней инстанции», которой надлежало следовать неукоснительно и безоговорочно. Узкие рамки классового подхода во многом задавались определениями церковников («крепостники в рясах») и «клерикализма», данными большевистским вождем в работе «Партии и классы в их отношении к религии и церкви»: «Перед нами — чистый клерикализм. Церковь выше государства, как вечное и божественное выше временного, земного».⁴⁷ «Главный атеист» страны дал и свое понимание основной идеологической функции церкви — освящение государственной власти.⁴⁸ Очевидное влияние на историографию раскола оказало и мнение В.И. Ленина, писавшего, что «выступление политического протеста под религиозной оболочкой есть явление, свойственное всем народам, на известной стадии их развития».⁴⁹ То есть для советской историографии, вообще, и рассматриваемого периода ее развития, в частности, за редкими исключениями, общий методологический вектор задавался основными принципами «марксистско-ленинской теории». Впрочем, даже в случае отказа от использования марксистской методологии, обязательной являлась отсылка к авторитету «первоисточника». Методологической основой работ, касающихся истории Русской православной церкви, все эти годы служили выводы К. Маркса, Ф. Энгельса и В.И. Ленина о религиозном оформлении антифеодального протеста. Под влиянием вышеуказанных (и других) ленинских высказываний самой важной причиной возникновения раскола советские историки стали считать оппозицию укреплявшейся власти царя и феодалов со стороны крестьян и посадских людей. В силу чего уделяли основное внимание общественным и политическим аспектам вопро-

са, стремясь связать раскол с мировоззрением феодального крестьянства.

В историографии церковно-государственных отношений особое место занимают 1922-1925 гг., которые были решающими для поиска «модели» взаимоотношений богочерческой власти и церкви. Уже с начала 1922 г. обозначился политический курс власти на ликвидацию церкви, который проводился в форме кампании по изъятию церковных ценностей, раскола церкви изнутри, судебных процессов над столичным и провинциальным духовенством и готовившегося суда над патриархом Тихоном.

В 1925 году на основе объединения актива газеты «Безбожник» был создан Союз безбожников, в июне 1929 г. переименованный в Союз воинствующих безбожников в целях организации «антирелигиозного фронта» пятилетки.⁵⁰ Накануне, в январе, на места была разослана партийная директива за подписью Л.М. Кагановича, в которой органы церковного самоуправления объявлялись *«легально действующими контрреволюционными организациями»*.⁵¹ А XIV Всероссийский съезд Советов в мае 1929 г. изменил редакцию 4-й статьи Конституции РСФСР: теперь вместо *«свободы религиозной и антирелигиозной пропаганды»* за всеми гражданами признавалась *«свобода религиозных исповеданий и антирелигиозной пропаганды»*.

Пропаганда безбожия велась под лозунгом «Борьба с религией есть борьба за социализм». Не случайно, основным мотивом речи М.И. Калинина на Всесоюзном съезде безбожников в июне 1929 г. стало утверждение, что *«борьба с религией расчистит путь к коммунизму»*.⁵² Следуя партийным установкам, Ф. Ковалев в цикле лекций, прочитанных в воскресном антирелигиозном университете Пролетарского района Москвы (и, позднее, выпущенном под редакцией В.Л. Сарабьянова издательством «Безбожник» в 1930 г. отдельной книгой), прямо обозначил их цель — *«разоблачение вреда религии»*.⁵³ Еще более откро-

венно выражена в предисловии позиция самой редакции: *«Мы не найдем такого врага коммунизма и советской власти, который бы не ратовал за религию»*.⁵⁴ В силу этого, вполне объяснимы заявления партийного лектора о том, что духовенство помогало царям в управлении народом и полностью зависело от воли последних, примером чего можно считать обрядовую реформу Никона, ставшую причиной раскола.⁵⁵

В 1934 году были возобновлены массовые закрытия церквей, аресты и высылки священнослужителей, членов церковноприходских советов и деятельных прихожан. Власти открыли новый этап «обличения религиозных заблуждений».

Перестройка исторической науки в СССР в середине – второй половине 1930-х гг. оказалась напрямую связанной и с **изменениями партийно-правительственной политики** в области исторического образования. Важным рубежом в развитии советской историографии стали постановления ЦК ВКП(б) и Совнаркома СССР 1934 г. и 1936 г. о преподавании гражданской истории в школах и об учебниках истории. Эти меры отразились как на организационном строении самой исторической науки, так и на изменении ее проблемно-тематической структуры и понимании самого предмета отечественной истории. Исследовательская работа сосредотачивается в едином ведущем центре, которым становится Институт истории АН СССР, что в немалой степени стимулировало развитие исторической науки. Уже во второй половине 1930-х гг. отмечается существенное увеличение общего количества исторических исследований по сравнению с первой половиной десятилетия: если в 1930-1931 гг. была издана 491 работа исторического содержания, то в 1939-1940 гг. – уже 1297. Кроме того, возобладала тенденция к изучению истории в полном ее хронологическом объеме. Если в 1920-е годы первостепенное внимание уделялось изучению новой истории

России, то во второй половине 1930-х годов наблюдалось распространение исследовательских интересов на историю феодальной России и более равномерное изучение всех периодов дореволюционной отечественной истории. Также наметился отход от изучения проблем классовой борьбы в сторону анализа социально-экономической и политической истории России. Помимо работ по архивному делу, удельный вес которых остается высоким, появляются работы по геральдике, источниковедению, палеографии, исторической географии и библиографии, оказавшие определенное влияние на развитие историографии раскола.⁵⁶

Если в двадцатые годы советская историческая наука не обращалась к анализу общественно-политической мысли России второй половины XVII в. (немногие статьи, в которых эта проблема затрагивалась, не шли дальше уже известных в дореволюционной историографии выводов), то со второй половины 1930-х гг. появились новые работы по данной проблематике. Интересные мысли о расколе высказал в 1934 г. Н.В. Румянцев. Помимо привычного марксистского вывода о том, что раскол представлял собой *«массовое крестьянское религиозно-социальное движение в ответ на окончательное закрепощение крестьян и на освещение его церковными верхами»*, была высказана гипотеза, что *«некоторое влияние на возникновение старообрядчества оказали также страшная моровая язва 1654 г. и жестокие голодовки 1655-1656 гг.»*.⁵⁷

А.Д. Дмитриев – автор работ по истории классовой борьбы на Украине XVII-XVIII вв. и истории русской православной церкви – в 1937 г. охарактеризовал раскол как сложное движение, которое с самого начала отражало *«в религиозной форме противоположные интересы различных социальных групп. Оппозиция государственной церкви была одновременно и оппозицией дворянскому самодержавию»*. При этом автор подчеркнул, что основную

массу раскольников составляли крепостные крестьяне, которые не разбирались в догматических тонкостях обряда и культа, а просто не хотели попов и *«под реакционным лозунгом «старой веры» выражали свой протест против господства крепостников»*.⁵⁸ В 1938 г. Е.Ф. Грекулов в статье «Антицерковное движение во время восстания Степана Разина» привел сведения о наличии в войске Разина раскольников из числа крестьян, стрельцов, монахов и представителей низшего духовенства.⁵⁹

Значительным историографическим событием стал выход в свет «Хрестоматии по древней русской литературе XI-XVII вв.» (1935 г.) и «Истории древней русской литературы» (1938 г.) Н.К. Гудзия, которые, фактически, стали первыми советскими учебниками по этой проблеме. Н.К. Гудзий разработал новую, марксистскую концепцию древней русской литературы, сосредоточив главное внимание на идейно-эстетической ценности памятников древней литературы, прогрессивности высказанных в них идей и преобладании светского начала над церковным.⁶⁰

В специальном разделе учебника, посвященном сочинениям Аввакума, филолог представил написанное в 1672-1675 гг. «Житие» в качестве показательного образца литературы XVII в. в ее эволюции на пути к реализму. Однако сам протопоп был для Н.К. Гудзия, с одной стороны *«самым ярким и самым влиятельным вождем старообрядческой оппозиции и наиболее талантливым и плодовитым писателем, выдвинутым расколом»*, а с другой, представлял собой *«яркое выражение отжившей традиции»*. А с учетом вражды к знанию и разуму, *«характерной не только для Аввакума, но и для всех вождей и ревнителей старой веры, старообрядчество в культурном отношении оказалось движением сугубо реакционным»*.⁶¹

В исторической схеме, предложенной Н.К. Гудзием, главной движущей силой церковной реформы выступает не столько церковная, сколько светская власть в лице самого

царя Алексея Михайловича. Дело в том, что русское дворянское государство стремилось к упорядочению разных сфер государственной жизни, в том числе и религиозно-церковной. Отсюда — создание в 1640-х гг. кружка «ревнителей благочестия», который, на первых порах, объединял как сторонников реформы, так и позднейших ее противников. По мнению исследователя, *«идея полного единения русской церкви с греческой в существе своем была идей, прежде всего, политической и практической как для светских ее защитников, так и для духовных»*. Царь, считавший себя наследником власти византийских императоров, полагал, что он или его преемники выполняют историческую миссию завоевания столицы покоренной турками Византии. А для успеха этого предприятия очень полезно было устранение всего, что разъединяло греческую и русскую церкви. Впрочем, реформа была на руку и патриарху Никону: *«для того, чтобы поднять авторитет церкви в государстве и вернуть ее былые привилегии, ей необходимо было опереться на идейно более мощную и влиятельную силу, чем домашняя русская церковная организация»*. Тогда как в оппозицию реформе встало, прежде всего, среднее и низшее духовенство, *«по существу отражавшее социальный протест определенных слоев населения Московского государства — посада и торгового крестьянства»*. Социальный смысл оппозиции Н.К. Гудзий увидел, прежде всего, во враждебном отношении нечиновного духовенства к князьям церкви, эксплуатировавшим их тяжелыми поборами, возросшими с приходом Никона и установившими усиленную систему сыска и полицейского надзора за духовенством. При этом, следуя марксистской традиции, рассматривавшей формы церковной организации как продукт общей политики дворянского государства, филолог подчеркивал, что *«оппозиция государственной церкви была одновременно оппозицией, чаще всего, однако, бессознательной, и государству»*.⁶² Тем самым исследователь переводил проблему

церковной реформы и раскола в интересующую нас плоскость церковно-государственных отношений.

Можно сделать вывод, что исследованиям, вышедшим в 1920-1930-е годы, в целом, не удалось избежать тенденциозности в подаче и оценках фактов как в силу классового и формационного подходов к изучению истории, так и в виду определения сущности религии и церкви как реакционной. Постепенно в исторической науке пышным цветом расцвели догматизм, начетничество и цитатничество. Тем не менее, процесс наращивания исторического знания в области изучения церковного раскола и старообрядчества, несмотря на все зигзаги партийно-государственной линии в отношении исторической науки, был поступательным. Обществоведы оставили сохранивший актуальность в научном отношении обзор основных направлений историографии староверия и заложили методологические основы изучения церковно-государственных отношений.

В советской историографии рассматриваемого периода раскол рассматривался как движение, в основе которого лежат причины социального характера, как форма проявления социального протеста народных масс. В то же время, существовала тенденция выводить корни раскола из внутрицерковной оппозиции духовенства и начинать отсчет истории раскола именно с возникновения этой оппозиции, что, несомненно, было связано с пониманием старообрядчества как сущности раскола.⁶³ Современники же понимали под расколом не только старообрядчество, но вообще все религиозные движения, оппозиционные по отношению к официальной церкви. Дореволюционная историография сузила раскол до старообрядчества, что было связано с официальной церковной концепцией происхождения и сущности раскола как церковно-обрядового течения, выделившегося в связи с обрядовой реформой Никона. А формирующееся советское «расколоведение» позаимствовало, в числе прочих идей, и этот подход.

Впервые слово «раскольники» в смысле «душевные разбойники» употребил в 1652 г. (еще до реформы Никона) ростовский митрополит Иона по отношению к простым людям, отвергавшим авторитет духовных отцов. Вероятно, термин был заимствован им из «Кирилловой книги» (М., 1644), где раскольниками именовались католики, унитаты и протестанты. В более поздних официальных документах «раскольниками» назывались все участники движения, хотя сами они это название не принимали. Тем не менее «раскол» в смысле разделения общества православных христиан на два лагеря употреблялся идеологами как церковно-правительственного, так и народно-оппозиционного лагеря. Идеологи и участники староверческого направления свое движение осознали как борьбу за «веру» и называли себя «правоверными», «старолубцами», то есть защитниками дониконовской церкви, а своих противников именовали «никонианами» и «новолюбцами». К концу XVII века все раскольники стали именоваться «староверами» или «староверцами», тогда как термин «старобрядцы» в официальных источниках XVII в. не встречается. Его появление следует относить к 80-м гг. XVIII в. в связи с образованием «единоверческой церкви», а широкое распространение — только к XIX в. То есть применительно к раннему этапу данного общественно-религиозного течения (до конца XVII в.) термин «раскол» более правомерен.

Можно, конечно, говорить о трудностях изучения раскола в силу сложности самого религиозно-церковного комплекса и его органической связи с другими сферами общественной жизни. Но главное, несомненно, то, что на советских историков в 1920-1930-е гг. постоянно воздействовал набирающий мощь атеистически-пропагандистский прессинг. В силу этого качественный сдвиг в области исследования церковного раскола наметился только в

1950-е годы, когда, наряду с публикациями и литературоведческими исследованиями об антицерковной публицистике XVII века стали появляться и основательные исследования историков. Во многом историографический поворот был связан с «оттепелью» в общественных науках. Однако существенно обновилась и источниковая база исследований. Еще в 1912 г. известный историк В.Г. Дружинин⁶⁴ приобрел сборник XVII века, состоящий из сочинений пустозерских узников. Среди текстов были автографы «Жития» Аввакума и первой части «Жития» Епифания. В 1966 г. был обнаружен еще один сборник, вышедший из пустозерской темницы: знаток и ценитель старины И.Н. Заволока получил в свое распоряжение подлинную рукопись Аввакума и Епифания, содержащую автографы их житий и других сочинений в иных редакциях или вариантах.⁶⁵ Традиции автобиографического «Жития» Аввакума продолжил новый тип биографического повествования — «О трех исповедницах слово плачевное», сохранившегося в единственном списке конца XVII века и впервые опубликованного в 1960 году. «Слово» оплакивает трех боровских узниц — боярыню Ф.П. Морозову, княгиню Е.П. Урусову и жену стрелецкого полковника М.Г. Данилову, — умерших от голода в земляной тюрьме Боровского Пафнутьева монастыря осенью 1675 года.⁶⁶ В 1962 г. К.В. Чистов опубликовал одну из легенд, бытовавших в старообрядческих северных поселениях, — легенду о Беловодье.⁶⁷ Известно о 10 челобитных протопопа Аввакума к царю Алексею Михайловичу. До нас дошли только 6 из них: не дошли две ранние (1653 г.), челобитная 1664 г., ставшая поводом для новой ссылки, и послание июня 1667 г. из Андреевского монастыря на Воробьевых горах в Москве. Е.В. Яроцкая проделала большую аналитическую и археографическую работу с различными редакциями «первой» челобитной Аввакума.⁶⁸

В 1960-1970-е годы обновился и инструментарий источниковедческого анализа. А.Н. Робинсон первым представил работу Аввакума над житием как вольную импровизацию, и заменил понятие «редакция текста» словом «вариант».⁶⁹ А Н.С. Демкова определила исчерпанность и завершенность сюжета «Жития» для Аввакума, обосновав это тем, что он жил еще 10 лет после написания «Жития» (1672-1682), но не делал попыток продолжить рассказ. Только в Прянишниковском списке отражена попытка протопопа рассказать о своей жизни после заключения в земляную тюрьму: он кратко описывает подробности тюремного бытия узников. Но и здесь круг сообщения не выходит за рамки 1670-1671 гг.⁷⁰ Кроме того, Н.С. Демкова сделала важное заключение, что «Житие» нельзя воспринимать как законченное произведение, без учета изменений в тексте. Ведь оно существует в нескольких авторских редакциях, различия между которыми весьма существенны в силу того, что отражают различные творческие этапы в жизни Аввакума. В числе последних Н.С. Демкова выделила: автобиографическое повествование в письмах, посланиях и записках 1664-1669 гг.; первоначальную редакцию «Жития» — протографа прянишниковского списка 1669-1672 гг.; качественно новый тип повествования «Жития», где преобладают новеллы — протографа редакции 1672 г.; стилистические варианты этого текста; текст «Жития», помещенного в пустозерском сборнике первой половины 1673 г.; текст «Жития», помещенного в пустозерский сборник редакции 1675 г. При этом в повествовательной структуре «Жития» отчетливо выделяются два ряда повествования о жизни Аввакума. Один тип представляет собой своеобразную событийную сетку и обладает признаками документально-летописного стиля. Другой тип повествования — описание отдельных эпизодов из жизни Аввакума и его сподвижников, приобретающее иногда форму законченных новелл. Именно их совокуп-

ность, по убеждению Н.С. Демковой, создает Аввакумову «концепцию действительности». ⁷¹

Все эти факторы определили не только саму возможность рассмотрения церковно-государственной проблематики на новом уровне, но и становление определенных направлений и проблемных зон в этой области.

1.2 Эсхатологические представления старообрядцев XVII в. в советской историографии

В литературе отмечалось, что сила, широта, устойчивость и жизнеспособность старообрядческого движения объясняется не только тем, что *«оно отразило и использовало антифеодальные настроения трудового народа»*, но и тем, что *«базой ему послужила развитая идеологическая система, созданная старообрядческими идеологами третьей четверти XVII века»*, в основу которой легло более 120 различных произведений. Это позволило Н.Ю. Бубнову говорить о старообрядческой идеологии как едином учении, а не простой сумме взглядов и мнений старообрядцев. В одном из главных идеологических памятников старообрядчества – «Книге ответ православных», созданной в 1667-1669 гг. пустозерскими узниками, уже представлена четкая система взглядов. Стройное идеологическое учение старообрядцев как сознательный акт было создано в короткий срок для привлечения на свою сторону народа в борьбе с Никоном. Этому способствовало и то, что уровень знаний и начитанность старообрядческих руководителей не уступали уровню их оппонентов. Для старообрядцев характерен интерес к древним еретическим движениям на Руси и к современным им «еретическим» учениям Запада. Существенной частью старообрядческой идеологии, по мнению Н.Ю. Бубнова, стали также взгляды и мнения дониконианской эпохи, и, прежде всего, сочинения Троицкого келаря Арсения Суханова – «Прения с

греками о вере». В свою очередь, по мнению советских историков, успех старообрядческой пропаганды был обусловлен ростом классовой борьбы в стране.⁷²

Следует сразу оговориться, что процесс формирования специфической идеологии раскола как системы взглядов и представлений староверов на мир, свое место в нем и ход исторического процесса охватывает, прежде всего, ранний период истории старообрядчества, то есть 1650-1680-е годы. Показательно, что в этот период религиозные направления в расколе еще не были оформлены и развивались в тесном взаимодействии друг с другом. Что создает довольно пеструю и иногда противоречивую картину старообрядческой идеологии.

Если в современной литературе общепризнано, что вторая половина XVII века стала временем становления специфической идеологии староверия,⁷³ то для советской историографии это обстоятельство не было столь очевидным. Впрочем, при этом признавалось, что оппозиция феодальному строю в XVII в. приняла не только форму открытых крестьянских и городских восстаний, но и форму религиозных движений и учений, оппозиционных по отношению к официальной церкви.⁷⁴

Однако, уже в литературе второй половины 1980-х гг. отмечалось, что в XVII веке вопрос о теократической форме властвования был поставлен как вопрос о новом политическом, нравственном и религиозном сознании.⁷⁵ Советские историки, помимо языковых и стилистических особенностей раскольничьей литературы, обращали внимание на религиозно-политические компоненты наследия Аввакума. Наиболее глубоко исследовала взгляды и деятельность протопопа Н.С. Демкова, особое внимание уделив выявлению основы всего мирозерцания Аввакума — идеи равенства людей, которая, по мнению Аввакума, проявляется не только в том, что все они рабы божьи, но и в природе самого человечества.⁷⁶

В литературе было подмечено, что Аввакум и его противники (Сильвестр Медведев, Симеон Полоцкий, Карион Истомин, Дмитрий Ростовский и другие) равным образом пользуются дихотомией «свет-тьма». Но для Аввакума и людей его круга свет – онтологически-гносеологическая категория, которую они понимают, прежде всего, по Дионисию Ареопагиту. Она объединяет свет видимый и свет духовный, благо, истину, нравственное совершенство и красоту.⁷⁷ Она прямым образом касается спасения души, но противоположна «внешней мудрости», то есть секуляризованному знанию. Православную теорию света Аввакум изложил во введении к своему «Житию». Используя представление о передаче благодати с неба на землю через видимое сияние, Аввакум иллюстрирует мысль о помрачении «светлой Руси» двумя солнечными затмениями, случившимися 2 августа 1654 г. и 22 июня 1666 г. Напротив, у Сильвестра Медведева и у Симеона Полоцкого тема света сведена к просветительству и образованию. Для Аввакума главное – нравственное совершенство. Поэтому протопоп не признает иерархического строения общества, ведь в нравственном смысле все *«от царя до пса»* равны. Эта идея переносится и на организационное строение церкви, которую Аввакум и другие старообрядцы видели как совокупность духовенства и мирян.⁷⁸

Весьма перспективной является традиция, заложенная Н.М. Никольским, который, стремясь дать общую характеристику религиозного мировоззрения крестьянских участников раскола, отметил, что *«крестьянская «старая вера» имела мало общего со старой верой профессионалов или посадских людей, и если напоминала старую веру, то старую дохристианскую веру»*.⁷⁹ Об этом свидетельствуют и наблюдения исследователей, выявивших широкое обращение Аввакума к апокрифической литературе.⁸⁰ Н.К. Гудзий в качестве характерной особенности религиозного сознания Аввакума выделял его *«представление абстракт-*

тных религиозных сущностей и персонажей библейской и церковной истории, как это было в значительной степени и в апокрифической литературе, в конкретно-бытовых формах человеческой жизни». ⁸¹ Особенно материализован в представлениях Аввакума был всегдашний субъект духовной борьбы — бес. ⁸²

Д.С. Лихачев отмечал, что «приверженность к быту достигает у Аввакума совершенно исключительной силы. Вне быта он вовсе не представляет себе своих персонажей». ⁸³ В.Е. Гусев также обратил внимание на такую особенность религиозного мышления протопопа, как своеобразная материализация христианских понятий, то есть осмысление поступков библейских персонажей «по аналогии с обыденными явлениями». ⁸⁴ А.И. Клибанов полагал, что «снижение» или «приземление» библейских персонажей — это не чисто литературный прием, а «способ мышления, вплетенного в язык реальной жизни». «Снижение» противостоит отрыву сознания от посюсторонности, это устойчивый в народной культуре средних веков принцип, который «лучше называть не снижающим, а сводящим, редуционным», ибо для народного сознания в приобщении к земному и телесному ничего «снижающего» нет. ⁸⁵

Исследователи обратили внимание и на «обилие сатирических элементов в сочинениях Аввакума, с характерными для них грубовато-натуралистическими образами». ⁸⁶ Например, Н.К. Гудзий указывал на «способность Аввакума даже в самых драматических положениях видеть их комическую сторону», ⁸⁷ а Д.С. Лихачев отметил, что язык протопопа «нерасторжимо связан с его чисто русским юмором-балагурством». ⁸⁸ Другими словами, смех служил редуционному принципу русской средневековой культуры, хотя в полноте своего значения не сводился к нему. Это не прием, а выражение жизнесприятия, полноты и целостности человека, еще не сложившегося в обособившуюся, замкнутую индивидуальность, противостоящую миру.

Очевидно и то, что в социальном сознании современников само понятие «раскол», представало, прежде всего, как разорванность культурного и духовного единства, раскол не только церкви, но и разделение государства и церкви. Раскол, по мнению И.А. Исаева, внес в это единство рационалистическое и одновременно разлагающее начало: *«он подверг сомнению сакральный характер государственной власти»*. С другой стороны, в расколе выразилось *«бессознательное стремление объединить государственную и духовную власть, но уже путем механическим»*. Если не принимать в расчет социальный пессимизм, социально-религиозному мышлению раскольников были присущи еще две черты: романтическая мечта о «золотом веке» (раскол родился как очередная социальная утопия), складывающаяся в апокалипсическую утопию, и поворот к обрядности и коллективным переживаниям, компенсирующим утрату благодати.

Альтернативой «искаженной соборности» для «русского протестантизма» стал «уход в скиты». А идеальной моделью для раскольничьего сознания с его индивидуализацией и закрытостью служила ранее укоренившаяся в общественном сознании идея «Москва – третий Рим», ориентировавшая на установление мировой (пусть не физически и географически очерченной) империи на Земле, на создание *«единственного и последнего истинного царства»*.⁸⁹ Давно было отмечено, что убеждение Аввакума в истинности «старой веры» было основано на учении о «Третьем Риме» и на вере, что только в России сохранилось истинное благочестие после падения Византии.⁹⁰ Еще С.Ф. Платонов⁹¹ отмечал ту роль, которую сыграл в жизни Ивана Неронова Троицкий архимандрит Дионисий, в душе которого жили старые заветы, жила мысль о богоизбранности русского народа.⁹²

Однако, в XVI в. одновременно с появлением идеи «Москва – Третий Рим» (или даже ранее)⁹³ возникает идея

«Москва – Новый Иерусалим». Обе идеи родились в церковной среде и имели своим основанием бурный рост могущества Московского государства и расцвет духовной, церковной жизни в нем. Однако, если тезис о «Третьем Риме» предполагал преимущественно государственное, политическое возвышение Руси как единственной православной мировой державы – наследницы павшего «Второго Рима» – Византии, то тезис о «Новом Иерусалиме» подразумевал высоту христианского благочестия Святой Руси и ее столицы, как фактического центра мирового православия. Под влиянием этих идей и представлений в русском обществе еще в XVI в. возникает, с одной стороны, желание построить храм, отображающий красоту Рая Небесного, а с другой стороны, появляется мысль о создании собора по образу храма Воскресения Христа в Иерусалиме Палестинском. Но это были разные духовно-творческие замыслы, не связанные друг с другом. Проект постройки храма на месте Успенского собора в Кремле возникает при Борисе Годунове. Сама по себе идея была заманчива и соответствовала представлению «Москва – второй Иерусалим». Но ломать для этого святыню Успенского собора – образ Вселенской Церкви и знамение Москвы как «Третьего Рима» – представлялось кощунственным. Проект вызвал сильные возражения, а последовавшие затем события Смутного времени надолго прервали эти замыслы. Однако идея «носилась в воздухе». Неудивительно поэтому, что как только Россия к середине XVII века вновь набирает силу как могучее православное царство, стремление построить храм по образу Иерусалимского собора Воскресения Христова оживает. Выразителем этого стремления стал Никон, для которого Новый Иерусалим – это не только символическое перенесение всего храма Гроба Господня и даже всей Святой Земли на русскую землю, но и еще нечто гораздо более значительное. Символический образ мышления «Скрижали», появившейся

ся в русском переводе в 1655 г. и вполне усвоенный Никоном, привел его к восприятию образа Палестинского Иерусалима как одновременного отображения «Иерусалима Нового», Небесного, как образа Рая.

Строится подобие Иерусалимского храма в стороне от Москвы, как монастырский храм. Строится он в месте молитвенных подвигов и трудов, где все подчинено одной цели — возводить человека к Царству Божию, Царству Небесному. Не теряя значения подобия земной святыни христианства, Новый Иерусалим главным образом должен выражать идею Царства Небесного, достигаемого людьми на «спасительном острове» Церкви. Новый Иерусалим, по замыслу Патриарха Никона, становится началом и центром единения человечества во Христе на земле и на Небе, тем самым оказываясь столицей Вселенской Церкви. Руководство данным центром представлялось Никону в некоторых отношениях чем-то даже более важным, чем патриаршество в одной только Русской Церкви.⁹⁴

Для западной науки характерна точка зрения, согласно которой *«тема раскола была темой историософской, связанной с русским мессианским призванием, темой о царстве»*.⁹⁵ По их мнению, в основу раскола легло сомнение о том, что русское царство является истинным православным царством. Сознание богооставленности царства стало главным движущим мотивом раскола, видевшимся «выходом из истории», ходом которой окончательно овладел Антихрист.

В советской историографии эсхатологические воззрения старообрядцев не входили в число активно разрабатываемых тем. Вне сферы внимания советских исследователей осталось небывалое развитие мистико-богословской литературы и эсхатологических идей, в значительной степени вызванное церковной реформой патриарха Никона.

Тем не менее, в исследованиях филологов и историков послевоенного периода разработка данной проблематики нашла свое место, прежде всего, в связи с проблемой отношения лидеров церковного раскола к светской власти. Хотя по вполне понятным причинам для советской историографии *«староверческие учения, несмотря на свою оппозиционность и социальную направленность, отличались иллюзорностью, беспомощностью, политической незрелостью»*.⁹⁶ Другими словами, старообрядческие идеологи, по мнению отечественных исследователей, выработали религиозную доктрину, в основе которой лежали эсхатологические идеи и учение об Антихристе, *«выражающие бессилие участников этого религиозно-общественного движения в их борьбе за осуществление своих политических и социальных требований своими силами, путем открытой борьбы»*.⁹⁷

В изучении литературного наследия старообрядцев можно выделить целую плеяду советских исследователей — В.А. Малышева, А.Н. Робинсона, Н.С. Демкову, Н.Ю. Бубнова, Н.В. Понырко, Н.Н. Покровского, Н.С. Гурьянову, Е.М. Юхименко и других советских историков и литературоведов. Но при этом следует признать, что вне их внимания осталась проблема традиционализма старообрядцев, особенно в той ее части, в которой он был обращен к древнерусскому наследию вообще и эсхатологическим элементам, в частности. Однако во второй половине 1980-х гг. было высказано мнение, что проблема теократии в раскольнической идеологии трансформировалась под воздействием апокалипсических представлений о том, что духовность исторической церкви исчерпала себя, в силу чего следовало искать новый духовный центр. Для автора этой идеи И.А. Исаева *«драма Раскола была обусловлена мыслительным стереотипом: хилиастическое мироощущение, предвкушавшее скорое наступление царства божьего на земле (или, в негативном варианте, — пришествие*

Антихриста), предполагало осуществление этого процесса в космическом масштабе». ⁹⁸ То есть поиски «Нового Иерусалима» оказались тесно связаны с ожиданиями близкого «конца света».

Еще во второй половине 1940-х гг. известный историк и литературовед, В.П. Адрианова-Перетц ⁹⁹ в специальной главе второго тома «Истории русской литературы», посвященной старообрядческой литературе, отметила то обстоятельство, что в конце XVII в. старообрядческий мир более всего волновал вопрос о пришествии Антихриста. Старообрядцы не сомневались в том, что вот-вот наступит конец света и час пришествия Антихриста близок. Спорили они лишь о том, когда и где явится Антихрист, явился ли он уже или нет, а если явился, то кто он? Автор подчеркивала известную преемственность эсхатологических идей, отмечая, что в основу старообрядческой доктрины об Антихристе легла так называемая «Кириллова книга», изданная в Москве в 1644 г. Это был перевод на славяно-русский язык трактата украинского и белорусского просветителя и публициста XVI века Стефана Зизания (Тустановского) — «Сказание святого Кирилла патриарха Иерусалимского об антихристе и знаках его», изданного в Вильно в 1596 г. ¹⁰⁰

По мнению ленинградского историка Н.Ю. Бубнова, значительное влияние на формирование старообрядческой идеологии, кроме «Книги Кирилла Иерусалимского», оказал еще один сборник переводов на русский язык сочинений украинских и греческих богословов конца XVI — начала XVII вв. — «Книга о вере» (М., 1648). Именно в этих двух трудах было изложено учение о втором пришествии Христа и о предвещающем это событие приходе Антихриста как ложного Христа. Украинские богословы разработали также оригинальную теорию «поэтапного» завоевания мира Антихристом: «воцарение» его в лице папы

римского в 1054 г., заключение церковной унии западной Русью в 1596 г. и намечавшееся на 1666 г. окончательное завоевание Московского царства.¹⁰¹

Оценивая степень распространения этих идей в России, известный отечественный литературовед А.М. Панченко вполне обоснованно предположил, что *«эсхатологическое отчаяние»* проявилось в России задолго до раскола церкви — в учении старца Капитона. Следовательно, по мнению ученого, в этом повинна не реформа патриарха Никона, а перестройка древнерусской жизни вообще. Ведь для людей русского средневековья исход человеческой истории был всегда предопределен — светопреставление и Страшный Суд. Более того, средневековые публицисты жили в напряженном ожидании Страшного Суда и постоянно *«вычисляли»* его дату. Просто эти эсхатологические ожидания были особенно характерны для старообрядцев, которые думали, что конец света будет сначала в 1666 г., а затем в 1699 г. Впрочем, назывались и другие годы в этом промежутке и даже более поздние даты. Главное было то, что для *«традиционалистов»* время как бы остановилось, они жили в эсхатологическом измерении. Тогда как *«новые учителя»*, и, прежде всего, Симеон Полоцкий, смотрели на будущее совершенно иначе: в культуре барокко, под влиянием которой они находились, Страшный Суд становился скорее темой искусства, нежели объектом веры.¹⁰²

Наиболее массовым течением в расколе XVII века, ранним движением в борьбе за *«старую веру»* и формой оппозиции официальной церкви стали капитонствующие.¹⁰³ Это направление раскола имело свою специфическую социальную базу, распространившись среди крестьян, слабо затронутых новыми экономическими явлениями, и, в меньшей степени, среди посадской бедноты. Сам старец Капитон, умерший на рубеже 50-60-х гг. XVII в., начал свою проповедь против духовенства задолго до реформы

Никона — еще в 1630-х годах. Исследования «капитоновщины» показывают, что в 1639 г. патриарху Иосафу донесли, что затворник Троицкой пустыни Капитон стал томить себя постом даже по праздникам, перестал ходить в церковь и избегает всякого священства. Из Москвы приказали взять его в Спасский Ярославский монастырь, но в 1651 г. узнали, что Капитон со своими «сопустыниками» живет на реке Шаче Костромского предела. В очередной раз было приказано взять всех пустынников в Ипатьевский и Богоявленский монастыри, однако вскоре Капитон опять основал в Вязниковских лесах пустынь, которая стала центром сектантского движения, сыгравшего большую роль в истории старообрядчества конца XVII — первой четверти XVIII веков. В 1665-1666 гг. «капитоновщина» охватила район от Муромы и Нижнего Новгорода до Вологды. Аналогичные движения, в основе которых лежало мистическое учение о пришествии в мир Антихриста и о скором «конце света», были обнаружены в Новгородской области и в Поморье. Капитоновцы отрицали существующий общественный строй как «царство Антихриста», и, отвергали церковь, освящающую этот строй, не принимали церковных таинств, священнодействия и духовенства. Отсюда вытекала проповедь самоуморения и самосожжения как единственного способа избавления от зол «Антихристового мира».¹⁰⁴

В 1660-х гг. среди капитоновцев особым влиянием пользовался Василий Волосатый, выступивший с проповедью поста «до уморения» и добровольного самосожжения, как лучшего способа очистить себя от грехов и принять второе крещение. Проповедь Василия нашла отклик среди всех групп старообрядцев, которых сблизило с капитоновцами отрицательное отношение к патриаршей церкви и реформам Никона. Более того, проповедь самоуморения нашла себе опору в старообрядческом учении о наступлении царства Антихриста и о близкой кончине мира.¹⁰⁵

Уже с 1665 г. начались случаи массового самоистребления. Возникнув впервые в нижегородских пределах, «гари» вскоре перекинулись в ярославские земли и в Пошехонье, а в 1670-х гг. — в Сибирь и в северное Поморье. Когда в 1685 г. правительством был издан строгий указ против самосожжений, проповедь последних приняла особенно активную форму, так как в правительственных репрессиях усмотрели признак наступления кончины мира и исполнение пророчества, согласно которому Антихрист, накануне кончины мира, воздвигнет «гонения» на всех верных «благочестию». Выход виделся в том, чтобы перед пришествием Антихриста мученически умереть за Христа. Успеху проповеди самосожжений немало способствовало сочувственное отношение к этому и Аввакума, выраженное последним в «Книге бесед». Когда случились первые самосожжения старообрядцев в Нижегородской губернии, Аввакум отнесся к этому скорее с одобрением, величая умерших «самовольными мучениками».¹⁰⁶ Впрочем, подобные высказывания проповедники самосожжений соединяли нередко в одно послание, будто бы специально написанное протопопом в защиту самосожжения. Более того, как показала В.П. Адрианова-Перетц, нередко фабриковали под его именем и подложные послания.¹⁰⁷

Например, одно из последних сочинений опального протопопы, сохранившееся полностью в единственном списке рубежа XVII-XVIII веков и впервые опубликованное Н.И. Субботиным в 1880-е годы. — «Послание сибирской «братии» протопопы Аввакума», — говоря об отступлении «никониан» от истинного православия, уделяло значительное место вопросу о самосожжениях, хотя и уклончиво, но защищая их. Хотя анализ других посланий свидетельствует, что Аввакум отдавал предпочтение смерти от рук мучителей, в силу чего и не дал в «Послании» открытого благословения на самосожжение. По мнению авторитетного исследователя уральского и сибирского старообрядчества

А.Т. Шашкова, «Послание» вообще было адресовано не в Сибирь, а направлено ученику Аввакума иноку Сергию (С.И. Крашенинникову). Просто в дальнейшем «Послание» было расширено за счет вставок из других сочинений протопопа.¹⁰⁸

В 80-90-х гг. XVII в. самосожжения приняли такой размах,¹⁰⁹ что смутили самих старообрядцев и, впоследствии, сильно озадачивали советских историков: не поколебался ли у защитников старины «инстинкт самосохранения»?¹¹⁰ Одним из самых энергичных противников самосожжений был в эти годы инок Евфросин. В 1691 г. при его ближайшем участии был созван специальный собор против самосожженцев, на который съехалось свыше 200 представителей различных старообрядческих общин. На соборе учение самосожженцев было осуждено как противное Писанию: «самовольные мученики» были признаны за самоубийц и на этом основании лишены церковного поминовения, а сторонники самосожжения были преданы церковному проклятию. В этом же году Евфросин составил специальный трактат в защиту соборных постановлений, получивший позднее название «Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей». В своем трактате инок развенчивал не только проповедников самосожжения (в том числе путем пародий на их проповеди), но и сам акт самосожжения. В его изображении «гари» представляли как ужасное, бессмысленное по своей бесцельной жестокости явление. Он обычно описывал их с такими натуралистическими подробностями, что не оставалось и следа от ореола святости и мученичества.¹¹¹

Еще один ценный источник для изучения полемической старообрядческой литературы 80-90-х гг. XVII в. — «Жалобница» поморских старцев против самосожжений (1691 г.), — введенная в научный оборот Н.С. Демковой. Сопоставление данных «Отразительного писания» Евфросиния (1692 г.), «Жалобницы» поморских старцев и крат-

кого «ответа» на нее, а также «архивных» текстов Кижской рукописи позволяет лучше представить характер старообрядческого собора 1691 г.¹¹²

Опираясь на распространенное в России убеждение, что с падением «Третьего Рима» должен придти Антихрист, Аввакум считал, что «никониане» все подготовили к его приходу. В одном из своих посланий он писал, что видел Антихриста в видении, а за ним шли царь и власти с множеством народа.¹¹³ Мысль о скором конце света и пришествии Антихриста не могла не найти сочувственного отклика в старообрядческой среде. Ведь она не только объясняла все происходящее, но и оправдывала авторитетом святого писания их неприятие действительности, борьбу с господствующей церковью, с никонианами — «слугами» и «предтечами» Антихриста. Однако подавляющее большинство представителей староверия второй половины XVII столетия выступали сторонниками таких легальных христианских форм борьбы с иерархией, как проповеди, подметные сочинения, сатирические листы и прочее. При этом они не посягали на догматику и церковную организацию. Напротив, для основанного на суровом аскетизме учения Капитона характерна критика догматов, отвержение таинств, церковных уставов и официального иконописания. Этим, по мнению В.С. Румянцевой, «капитоновское» антицерковное движение принципиально отличалось от внутрицерковной оппозиции Никону.¹¹⁴

У советских историков не вызывал сомнений тот факт, что вопрос о «кончине мира» и Антихристе был поставлен в старообрядческой литературе задолго до 13 мая 1667 г. — до окончательного оформления старообрядчества, как движения, противостоящего господствующей церкви. Первой по времени попыткой подробного теоретического обоснования учения об Антихристе в применении к обстоятельствам переживаемого момента старообрядцы были обязаны архимандриту Покровского монастыря в Москве, бого-

слову Спиридону Потемкину – родственнику боярина Ф.М. Ртищева и строгому ревнителю старины. Осенью 1658 г. священник составил обширную «Книгу» в 9-ти главах, почти полностью посвященную вопросам «последнего времени» и пришествия Антихриста. «Книга» эта пользовалась большим уважением среди старообрядцев как одно из наиболее полных и обстоятельных сочинений на эту тему. В основу рассуждений об Антихристе Спиридон положил толкование апокалипсических чисел 1000 и 666 «Кирилловой книги» и подобных ей сочинений. Согласно этому толкованию, человечеству после рождения Христа суждено пережить три великих «отступления» от веры, причем третье отступление будет последним, так как вслед за ним появится Антихрист и наступит кончина мира. По мнению С. Потемкина, в наличии были все признаки, что последнее отступление произойдет в Московском царстве, ибо здесь пошатнулась истинная вера, и искажались святыне книги.¹¹⁵ Мнение Спиридона разделял и Аввакум, который не сомневался в скором явлении Антихриста. Более того, в сочинениях Аввакума этого периода настойчиво подчеркивалось, что Никон во всем *«подобится антихристу»*.¹¹⁶ Когда в 1668 г. началась оборона от царских войск Соловецкого монастыря, монахи заявляли, что *«Никон и царь – два рога Антихристовы»*. Впрочем, соловецкий архимандрит Пимен еще в 1651 г. отзывался о Никоне, как об «антихристе», и запрещал подходить под его благословение.¹¹⁷

В целом, церковные реформы Никона, были расценены его противниками, в частности, Иваном Нероновым, как начало завоевания Руси Антихристом. Когда в марте 1653 г. Никон разослал епархиям и монастырям память, которой предписывалось *«в пояс бы вам творити поклоны, еще же и трема персты бы есте крестились»*,¹¹⁸ это было воспринято ревнителями древнего благочестия как гром с ясного неба. Аввакум и его единомышленники послали

царю письма протеста, но Алексей Михайлович принял сторону Никона, а патриарх обрушился на своих противников с репрессиями. Однако, несмотря на репрессии, многие священники объявили патриарха и его приверженцев слугами Антихриста, а нововведения – богопротивной ересью.¹¹⁹ В 1664 г. последователи Спиридона Потемкина составили из его идей «Книгу о вере», в которой нововведения Никона рассматривались как носящие явно выраженный догматический характер. Для «ревнителей старой веры» не вызывало сомнений, что 4-х конечный крест не охраняет от нечистой силы, Иисус – имя Антихриста, а троеперстие – его печать. Дьякон Феодор Иванов в «Книге ответ православных» представил историю России как непрерывную цепочку «наскоков Сатаны» на русское государство: попытка папы римского склонить на свою сторону Александра Невского, Флорентийская уния, «ересь жидовствующих» в XV в. и т.п.¹²⁰

Писатель – расколоучитель, ученик Аввакума и глава московских старообрядцев инок Авраамий (в миру Афанасий) – автор ряда посланий «верным» и обширного компилятивного трактата «Христианоопасный щит веры» (1667-1669 гг.), сожженный заживо в Москве в 1672 г., – также держался мнения, что Антихрист явится в России, где открылось последнее отступление. Он же высказал предположение, что Антихрист, возможно, явится в образа патриарха Никона. В этих целях Авраамий подробно перечислял признаки, по которым патриарх уподобится Антихристу. Окончательно же это выяснится за 3,5 года до кончины мира, которую инок относил к 1691 г.¹²¹

В свою очередь, писания об Антихристе послужили основой для нескольких легенд о патриархе Никоне, как воплощение Антихриста или его предтече, которые периодически возникали в конце XVII века. Позднее, в первой четверти XVIII в., весь этот легендарный материал был объединен в старообрядческой «Повести о рождении и

воспитании и о житии и кончине Никона, бывшего патриарха московского и всея России». Считая Никона то самым Антихристом, то его предтечей, старообрядцы, в первую очередь, пытались опорочить самое его рождение. Так «Сказание о Никоне патриарсе» уверяло, что его отец был черемисин, а мать — русалка. Упоминалось будто бы некий татарин-волхв предсказал Никону, что *«ты будешь государь великий»*. Соловецкие монахи распространяли легенду о том, что игумену Елизару было следующее видение: когда Никон в церкви начал *«чести святое евангелие около выи его обвился змий великий...»*. В «Повести душеполезной и житии преподобного Отца нашего Корнилия» пересказывалась легенда о видении старцу Чудова монастыря великого змея, шепчущего на ухо царю. А старцы якобы узнали, что в ту ночь, когда было видение, *«беседовал царь с Никоном»*. Ссылаясь на «соловецких старцев», в повести о Димитрии рассказывалось, как земляк Никона, привезя в Москву осетра в подарок царю, остановился у патриарха и был свидетелем его дружеской встречи с бесами. В палате Никона Димитрий, якобы, видел башмаки, в стельках которых были вложены образа богородицы и крест, которые патриарх попирает ногами. Эту легенду повторяли и многие повести XVIII века. «Повесть о ерархе нашем Никоне» передавала, будто бы со слов самого патриарха, о его пребывании в аду, где он советовался, как лучше подготовить царство Антихриста. Написанная с полным убеждением, что Никон — «предтеча» Антихриста, эта повесть, по мнению В.П. Адриановой-Перетц, возможно, принадлежала соловецким монахам, после взятия Соловецкого монастыря сосланным в Пустозерск. Легенды о Никоне продолжали слагаться и тогда, когда он после низложения оказался в заточении. По-прежнему рассказывали, что Никон общается с дьяволом, вызывая его заклинаниями. Об этом письменно показал монах Иона, живший с бывшим патриархом в ссылке.

Когда после следствия по этому делу Никона перевели из Ферапонтова в Кирилло-Белозерский монастырь, небыллицы о поведении бывшего патриарха продолжали слагать и здесь.¹²²

Ленинградский исследователь Н.В. Поньрко особо обращал внимание на радикализацию эсхатологических воззрений противников церковной реформы. Если на соборе «ревнители старой веры» только грозили Антихристом, то в посланиях из Пустозерска они, особенно Феодор, уже прямо утверждали, что Антихрист пришел вместе с реформой Никона. Тем самым пустозерские узники превращались в противников всего государственного устройства.¹²³ Ведь, по учению Аввакума, слугой дьявола представлявал не только Никон, но и царь. А поскольку Антихрист уже воцарился в мире, недалеко и до конца света, за которым последует вечное «райское житье» для настоящих христиан, а всех неверных ожидают муки ада.¹²⁴

Более или менее полную и достоверную информацию о взглядах старообрядцев на верховную власть можно получить из анализа старообрядческих эсхатологических сочинений. Некоторые из них можно было определить как антимонархические, так как в них нашел отражение протест против правящего государя и существующего на данный момент государственного устройства. При этом старообрядчество, естественно, не отрицало царской власти вообще. Судя по сочинениям старообрядческих авторов, их отношение к царю базировалось на общих православных представлениях о верховной власти, основанных на текстах Священного писания, а также на традиционном для русского человека отношении к царской власти вообще. Но правление праведных монархов, с точки зрения старообрядцев, закончилось на Алексее Михайловиче, который был объявлен воплощением Антихриста на земле. Впоследствии, воплощением Антихриста была объявлена сама фигура императора, независимо от того, кто конкретно

был носителем власти. Рядовые же последователи старой веры старались мирно уживаться с властями. Когда же это не удавалось, то в годы особо яркого преследования старообрядцев им приходилось уходить в леса, прятаться от властей или даже менять веру. Впрочем, были и исключения. Например, Соловецкое восстание, проходившее под старообрядческими лозунгами, предложило первую антицаристскую программу в форме идеи царя-антихриста. Философ А.Е. Катунский обратил внимание на то, что объявление расколоучителями церковной и светской властей «антихристовыми» было воспринято угнетенными массами в качестве религиозной санкции на борьбу против этих властей. Однако это религиозное знамя и идеология, которую оно символизировало, *«звали борцов не вперед, а назад, к временам «добрых, подобных солнышку князей», единственной заботой которых якобы была забота о своих холопах»*. Что стало, на взгляд исследователя, главной причиной поражения всех выступлений под знаменем раскола.¹²⁵

В староверческой эсхатологической идеологии большое место отводилось учению о скором пришествии Христа и возмездия насильникам над верой. Главное же в раскольничьих учениях, в отличие от официальной церкви, заключалось, по мнению В.С. Румянцевой, в том, что борьба развернулась не внутри церкви, а во всем мире, который распался на «отступников» — верхи общества — и «верных» христиан — простых людей.¹²⁶ Но здесь наряду с христианской идеей исторического провиденциализма присутствовал элемент коллективной общественной воли, способной, до известных пределов, противостоять «темной силе». Н.Ю. Бубнов отмечал, что уже в начальный период старообрядческого движения его участники начинают обращаться к истолкованию современных им событий в России с позиций учения о «последнем времени». Наиболее значительное в их глазах событие — 8-летняя осада и взятие Соловецкого монастыря, бывшего последним опло-

том «старой веры», царскими войсками в октябре 1676 г. Этому событию дьякон Игнатий Соловецкий посвятил целую повесть-плач по «убиенным» соловецким инокам в виде челобитной к царю.¹²⁷

Кроме того, старообрядцы стремились на исторических примерах установить генетическую связь между римскими латинскими «ересями» и реформами Никона не только в идеологическом плане (обрядово-догматические заимствования), но и в плане историческом – выявления путей проникновения римских «ересей» на Русь. В силу этого в начале 1660-х годов существенным элементом старообрядческой идеологии становится все усиливающаяся антигреческая ориентация. Включение греков в общую концепцию завоевания мира Антихристом, по мнению старообрядцев, осуществлялось через Флорентийскую унию и завоевание Константинополя турками, что еще больше усилило зависимость России от Запада.¹²⁸

Заявления руководителей раскола о том, что реформа Никона является предвестником «конца света» и признаком начала «царства Антихриста» подготовили появление в последнем десятилетии XVII в. первых организаций иного толка – т.н. «беспоповщины». Так, в 1692 и 1694 гг. состоялись соборы новгородских сторонников «старой веры», на которые не было приглашено ни одного верующего, имевшего духовный сан. Провозгласив объединение старообрядцев-беспоповцев, соборы заявили, что «царство Антихриста» уже наступило и православные священники «перевелись», что Антихрист уже царствует духовно в мире под именем Иисуса. Так как церковь превратилась в «видимость храма», а ее таинства были истреблены Антихристом, было принято решение, чтобы люди, крещенные в «никонианской» церкви, при переходе в старообрядчество вторично принимали крещение. Также, в некоторых направлениях «беспоповства», недопустимым для «истинных» приверженцев «старой веры» объявлялся брак.¹²⁹

С другой стороны, соборы беспоповцев позволяли своим сторонникам общаться с «миром», покупать и продавать товары на рынке. Правда, за каждый акт купли-продажи была установлена епитимья в размере ста поклонов. Вопросы организации старообрядческой церкви соборы решили в духе сторонников реформаторских идей — стригольников и адептов новгородско-московской ереси жидовствующих (XIV-XV вв.). Согласно решениям соборов, верующие объединяются в общины, возглавляемые наставниками, не имеющими сана. В своей деятельности общины руководствуются дониконовскими уставами, исключая таинства и обряды, которые могут быть исполнены лишь лицами со священным саном (священство, миропомазание и елеосвящение).

Одновременно среди старообрядцев, требовавших воздержания от земных удовольствий, потому что близятся «последние времена», уже во второй половине XVII в. возникли различные религиозные запреты. Вино, наряды, развлечения были объявлены «бесовской прелестью», и в число запретных удовольствий попало и употребление табака. Нюхать и курить табак в XVII веке запрещали и светские власти (возможно, по гигиеническим соображениям), но именно старообрядцы придали этому запрету религиозную окраску. В подкрепление этого возникла легенда, что табак был послан на землю дьяволом. В ее основе лежало народное верование в произрастание трав и деревьев из человеческих трупов. По легенде, табак впервые появился у «еллинов», что вполне объяснимо ненавистью старообрядцев к грекам. В эллинской стране была найдена врачом Тремикуром трава, выросшая на могиле блудницы, дочери монахини Иезавели. В позднейшей обработке эта легендарная основа связалась с апокалипсическими предсказаниями о «последнем времени».¹³⁰

Поскольку соборы отступили от некоторых предписаний Аввакума, их решения не были приняты частью ста-

рообрядцев, отрицавших церковную иерархию. В это время в Керженских лесах возникло новое течение беспоповцев, получившее название Спасово согласие. Сторонники т.н. «поповского толка» в старообрядчестве именовал это течение «нетовщиной». Это согласие поддержало заявление новгородских соборов, что на земле наступили «царство Антихриста» и «конец света», но по мнению спасовцев, произошло не духовное, а личное воцарение Антихриста в лице Петра Первого. По их учению, Антихрист истребил все таинства в мире вообще, поэтому согласие отвергло любые действия, направленные на «спасение души». Путем, выводящим из Антихристового царства, они объявили путь самоубийств, и, прежде всего, самосожжений.¹³¹

В литературе 1980-х гг. подчеркивалось, что эсхатологические настроения XVII в. служили старообрядцам для обоснования их отрицательного отношения к государственной власти, тогда как переход руководителей центра поморского согласия – Выговской пустыни – на более лояльные по отношению к правительству позиции привел к исчезновению радикальных черт их эсхатологической теории. С другой стороны, радикалы – последователи старца Филиппа (филипповцы) – в знак протеста покинули монастырь. Аналогичный процесс снижения первоначального эсхатологического радикализма характерен и для федосеевского толка. Хотя и здесь мы видим группу непримиримых старообрядцев, объявивших царя Антихристом.¹³² В пользу снижения интереса к эсхатологической тематике в XVIII – начале XIX вв. свидетельствуют изыскания ленинградского филолога А.В. Вознесенского, определившего, что в числе публикуемых в это время памятников литературы XVII столетия, эсхатологическая литература не занимает центрального места, за исключением ряда случаев: Жития Василия Нового; Книги, избранной из Сборника, ряда других. Большой интерес у старообрядцев вызывали произведения, посвященные проблеме спасения души.¹³³

1.3 Институционально-правовые и социально-политические стороны церковного раскола: историографический аспект

Согласно советской историографической традиции, в политологическом срезе, церковь представляла как элемент политической организации антагонистического общества и средство идеологического воздействия на людей. Согласно утвердившейся философской традиции, степень реального распространения религиозной идеологии, ценностей и норм зависела от места и роли церкви как институциональной религиозной формы. При этом, деятельность религиозных институтов по «созданию условий для удовлетворения религиозных потребностей верующих» наделяло церковь довольно широким кругом нерелигиозных, в том числе политических задач. Несмотря на то, что этапы истории церкви рассматривались как *«ступени формирования ее как идеологического аппарата проведения государственной политики»*, самостоятельная ее политическая функция в российском обществе связывалась с ростом экономического могущества церкви и усилением политической децентрализации страны.¹³⁴ Следует заметить, что советская историография раскола опиралась на вывод «основоположников марксизма», указавших, что в средние века под религиозной оболочкой *«скрывались интересы, потребности и требования отдельных классов, а догматы церкви были одновременно политическими аксиомами и правовыми нормами»*.¹³⁵ В.Г. Карцов в конце 1970-х годов признал, что царская власть в России психологически являлась символом единства страны, а престиж царя был исключительно высок. Церковь и государство были связаны друг с другом единством задачи: *«сглаживанием социальных противоречий»*. Но их единство было «единством противоположностей», ибо каждый претендовал на приоритет.¹³⁶ В социокультурном плане церковь рассматрива-

лась в контексте развития двух тенденций в развитии культуры – прогрессивной и реакционной.¹³⁷ Хотя понятно, что религиозная форма мышления, сама по себе, не может служить критерием оценки реакционности или прогрессивности идей в средневековом обществе.

Если историки до революции предпочитали не касаться терминологических проблем в области организации раскола, то для советской исторической науки вопросы дефиниции тех или иных категорий оказались более существенными. В советской довоенной историографии понятия «раскол» и «старообрядчество» выступали синонимами одного и того же явления. Однако, уже в 1950-е гг. наметился новый подход, согласно которому старообрядчество стало рассматриваться всего лишь как одно из течений раскола.¹³⁸ Эта тенденция к разделению понятий «раскол» и «старообрядчество» сохранялась и в последующие годы. Так, в начале 1960-х гг. А.И. Клибанов подчеркивал, что *«старообрядчество было явлением преобладающим, но не единственным направлением в расколе»*.¹³⁹

В 1967 г. В.С. Шульгин в кандидатской диссертации, посвященной оппозиционным к официальной церкви религиозным движениям 1630-1660-х гг., настаивал на том, что нельзя сводить первоначальную историю раскола к истории возникновения внутрицерковной оппозиции, в силу того, что ко времени оформления последней раскол уже существовал. Одним из первых проявлений раскола историк называл «капитоновщину», которая, по его мнению, была крайним беспоповским толком, вплотную соприкасавшимся с сектантством.¹⁴⁰ В 1980-е годы эта концепция обрела «второе дыхание» в трудах ряда отечественных филологов и историков. Например, А.М. Панченко поддержал точку зрения, отождествлявшую истоки раскола с учением старца Капитона, возникшим в 30-х годах XVII века.¹⁴¹ Версию, согласно которой *«старообрядчество выросло из недр так называемого раскола русской церкви,*

*формальным поводом к которому явилась церковная реформа середины XVII в.», отстаивал и В.Ф. Миловидов. Для него «раскол — явление конкретно-историческое, ограниченное рамками XVII в. По своему социальному содержанию он был гораздо шире вышедшего из него старообрядчества».*¹⁴²

Но наиболее последовательной защитницей разграничения понятий «раскола» и «старообрядчества» в эти годы стала В.С. Румянцева. Исследовательница раннего периода раскола (1640-х — 1680-х годов) обратила внимания на некий историографический парадокс: Н.М. Никольский, Л.Е. Анкудинова, А.И. Клибанов, П.Г. Рындзюнский, А.Н. Робинсон, Н.Н. Покровский, В.С. Шульгин, А.И. Рогов и другие исследователи показали, в движении действовали разные течения. Но, при этом, старообрядчеству уделялось больше внимания, что и поддерживало представления о синонимичности этих понятий.¹⁴³ Понимая под расколом *«массовое религиозно-общественное движение, оппозиционное господствующей церкви и самодержавному государству»* (или, другими словами, народное антицерковное движение XVII в.), В.С. Румянцева подъем движения отнесла к 1660–1670-м гг., когда возникла более широкая социально-политическая почва для выступлений не только против иерархии, но и крепостнического курса правительства. Именно в эти годы в массовом антицерковном движении, по мнению автора, четко прослеживаются два основных направления: более распространенное староверческое, соединенное в крестьянско-плебейских кругах с капитоновской верой, и раннесектантское. Анализ материалов Приказа Тайных дел 1665-1666 годов о «капитонствующих» пустынножителях позволил В.С. Румянцевой проследить формирование противочерковных и противоправительственных убеждений под внешней религиозной оболочкой, показать *«как средневековые воззрения и связанные с ними нормы поведения (пустынничество, подвижничество,*

аскетизм) наполнялись нетрадиционным содержанием и становились средством (религиозно-идеалистического, разумеется) оправдания социальной борьбы (через эсхатологию и хилиазм) и критики феодальной церкви». ¹⁴⁴ В.С. Румянцева обращает внимание и на то обстоятельство, что термин «старообрядчество» в источниках XVII века не встречается, так как приверженцы этого направления именовали себя «верными» или «староверцами». Возглавили «так называемое старообрядчество, или староверческое направление в расколе» образованные православные полемисты из Юго-Западной России и представители белого духовенства. ¹⁴⁵

Впрочем, в 70-е годы в историографии возникали и другие попытки разграничить эти понятия. Так, в начале 1970-х гг. А.Е. Катунский, в целом не акцентируя внимания на этой проблеме, вполне определенно обозначил границу между расколом и старообрядчеством решениями церковных соборов 1666 и 1667 годов, вплотную поставившими перед защитниками «старой веры» вопрос о собственной церковной организации. Таким образом, автор представлял раскол итогом логического развития старообрядчества. ¹⁴⁶ Однако, эта точка зрения не получила распространения.

А.И. Рогов писал о распространении старообрядчества в России XVII века, особенно с 90-х годов, ¹⁴⁷ упуская из виду то, что до 1650-х гг. т.н. «старообрядчество» было единой религией России. Следовательно, не оно «стало распространяться в народе», а наоборот, «старая вера стала изживаться официальной церковью, причем в течение длительного времени». ¹⁴⁸ Такая позиция совершенно по иному расставляла акценты в оценках церковной реформы и раскола.

Условия существования Русской Православной Церкви в Советском государстве определили отличия современного истолкования ее представителями истории России и церкви от дореволюционного, в соответствии с занятой Русской Православной Церковью в 1960-е годы позицией «коммунистического христианства».¹⁴⁹ Значимым историографическим рубежом в развитии церковного направления стало «Деяние Поместного Собора Русской Православной Церкви об отмене клятв на старые обряды и на придерживающихся их», принятое в Загорске в начале июня 1971 г.¹⁵⁰ В докладе на Соборе митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима об отмене клятв на старые обряды в сжатой форме были сформулированы основные элементы церковной концепции «раскола старообрядчества»:

- непосредственным поводом к возникновению старообрядчества, а затем и к расколу церкви стали реформы Никона. При этом Никон исходил из ошибочного мнения, что существующие различия в обрядах растлевают веру, а отсюда последовала *«крутая и поспешная ломка русской церковной обрядности»*. Никон, впрочем, как и его противники, смешивал обряд с догматом и посему смотрел на различия в обрядах, как на разницу в вере;
- Московский Собор русских архипастырей 1666 г. не изрек общей анафемы и проклятия на всех старообрядцев, как это сделал большой Московский Собор 1667 г., с участием иерархов других православных церквей. Анафема Собора 1666г. касалась только тех, кто совершал враждебные по отношению к церкви действия. Кроме того, Собор 1667 г., которым руководили Александрийский патриарх Паисий и Антиохийский патриарх Макарий, распространил понятие «еретического» на все старые русские церковные обряды, а не только на двоеперстие, как Собор 1656 г.;



Патриарх Никон.
Портрет из книги
«Титулярник». 1672

Царь Алексей Михайлович.
Неизвестный художник. 1670-е гг.





Символ «Царства». Шапка
Мономаха. Оружейная палата.
XIII—XIV вв.



Символы «Священства». Митра патриарха Никона.
Епитрахиль и посохи патриарха Никона.



Патриаршие
палаты Москов-
ского Кремля

□ Признавая за Собором 1656 года право замены одного обряда другим, *«справедливости ради»* приведенные Собором основания для замены двоеперстия на троеперстие признавались *«более чем сомнительными»*, а клятву, положенную на двухперстников, как «еретиков» — *«совершенно неосновательной»*.¹⁵¹

В духе соборных решений, доктор церковной истории, профессор Ленинградской духовной академии Н.Д. Успенский отметил, что расхождения между греческим православным богослужением и чинопоследованиями Русской Церкви появились только во второй половине XVII века в процессе исправления богослужебных книг, предпринятом в целях унификации русского богослужения с греческим. Инициатор исправления богослужебных книг — патриарх Никон — не обладал теми глубокими богословскими знаниями и ученостью, которыми отличались митрополит Киприан, редактировавший Псалтирь следованную, архиепископ Новгородский Геннадий, попечением которого был сделан первый полный свод библейских книг в славянском переводе (так называемая «Геннадиевская библия»), а также составитель Четий-Миней — митрополит Макарий. В силу этого он не оставил никаких указаний справщикам Московского печатного двора. Не все благополучно было, по убеждению Н.Д. Успенского, и с источниками справки. Посланный Никоном на Афон за греческими книгами келарь Троице-Сергиевой лавры Арсений Суханов вернулся 22 февраля 1655 г., а уже через месяц подготовленный к печати список Службника был представлен для одобрения церковному Собору. Архимандрит Сильвестр Медведев, работавший на Московском печатном дворе с 1678 по 1688 гг., отмечал, что исправление Службника было сделано с *«новопечатных у немец греческих книг»*, причем эти издания не проверялись по древнегреческим и славянским рукописным книгам. В 1880-х годах магистр богословия С.А. Белоруков¹⁵² нашел в библиотеке Московской

синодальной типографии образец для исправления русских церковных книг — греческий Евхологион венецианского издания 1602 г. Позднее профессор А.А. Дмитриевский¹⁵³ установил, что в основу Служебника 1655 г. был положен Стрягинский Служебник Львовского епископа Гедеона Балабана, изданный в 1604 г., но с весьма значительными исправлениями по венецианскому Евхологиону 1602 г. Кроме того, при подготовке Служебника 1655 г. были использованы: ответная грамота Константинопольского патриарха Паисия на вопросы «О церковных потребах»; Киевский Служебник, изданный в 1620 г. архимандритом Елисеем Плетенецким, и Служебник митрополита Петра Могилы, изданный в 1629 г. Но все эти издания были мало пригодны для исправления, так как в них проявилось схоластическое богословие.¹⁵⁴

Кроме того, Патриарх Никон в деле исправления богослужебных книг положился на богословскую компетентность и православность воззрений киевских ученых, поскольку украинские богословы были известны как ревностные защитники православия в борьбе с унией.¹⁵⁵ Но он не учел того, что свое богословское образование они получили в латино-польских школах. Это вызвало неизбежную коллизию двух богословских позиций, пунктом столкновения которых было *«учение о таинстве Евхаристии, вокруг которого формировалось само схоластическое богословие»*. В результате непоследовательности в работе справщиков, русский чин исповедания оказался несогласным с чином греческим. Более того, по мере исправления книг противоречия еще больше усиливались. Дело в том, что за литургической стороной чинопоследования исповеди лежала глубокая проблема этико-психологического значения, проблема падения и исправления личности в свете христианского учения о спасении человека. И здесь опять столкнулись две точки зрения: мистико-психологическая, присущая святоотеческой православ-

ной богословской традиции, и формально-юридическая, свойственная схоластическому богословию. Трагедия усугублялась тем, что задуманная патриархом Никоном реформа оказалась предметом для несвойственных русскому православному сознанию богословских дискуссий. Приостановить этот процесс оказались не в силах все наследовавшие Никону патриархи, вплоть до патриарха Иоакима включительно.¹⁵⁶

Новый подход явственно обозначился в работе церковного историка о. Льва Лебедева, объявившим царя главным «ответчиком» за реформу. Алексей Михайлович под влиянием своего духовника о. Стефана вырос искренне верующим человеком: не мыслил себя вне церковной жизни, близко к сердцу принимал все ее события и дела, очень любил богослужение, в совершенстве знал Устав, сам читал и пел на клиросе. Царь очень почитал церковную иерархию, и авторитет духовного лица, особенно если его отличала и подлинная святость личной жизни, был для царя непререкаем. Однако при всем том Алексей Михайлович был обычным человеком, и *«свойственная человеческой природе поврежденность нередко обнаруживалась в таких его поступках и словах»*, которые показывали, что влияние дядьки боярина Бориса Морозова и вообще страстей мира сего *«не проходило для него бесследно»*. Это не мешало ему полагать главной задачей царя хранение и укрепление веры, церковности и благочестия в народе. К этим общим воззрениям на задачи царской власти присоединялась у Алексея Михайловича еще и твердая убежденность в том, что он, русский царь, является единственной в мире опорой Православия, законным наследником и продолжателем дела великих византийских императоров. Поэтому он должен всячески заботиться о православных народах, томящихся под турецким игом, и о Вселенской Церкви и, при возможности, обязан постараться освободить православный Восток от турок, присоединив его к

своей державе. Кроме того, процесс исправления церковных книг, в которые *«вкралось множество ошибок и описок»*, по греческим образцам был начат еще при патриархе Филарете в начале 30-х гг. XVII в. С этой же целью по инициативе Ф.М. Ртищева в 1649 г. в Россию с Украины приехали ученые монахи Арсений Сатановский, Епифаний Славинецкий и Дамаскин Птицкий.¹⁵⁷

Наиболее явно институционально-правовые и организационные стороны раскола раскрываются через дискуссию **о причинах и сущности церковной реформы и раскола**, проходившую красной нитью через всю советскую историографию церковно-государственных отношений XVII столетия.

Традиционно основной причиной церковного раскола середины XVII века называют разногласия между церковными иерархами по поводу богослужебных книг и обрядов: по греческому или древнерусскому образцу исправлять книги или не исправлять вообще, как совершать благословение, тремя или двумя перстами и т.д. То есть сама церковная реформа Никона, послужившая причиной раскола, сужалась до обрядовых изменений. Например, Н.К. - Гудзий отмечал, что сущность реформы Никона заключалась *«в приведении к единству русского церковного обряда и написаний богослужебных книг с обрядами и написаниями богослужебных книг, практиковавшимися в современной греческой церкви и не во всем совпадавшими с русской церковной практикой»*.¹⁵⁸

Чаще всего это объяснялось тем, что христианская жизнь на Руси носила церковно-обрядовый, а не догматический характер, как в Византии. Монголо-татарское нашествие и феодальная раздробленность привели к тому, что в различных местах стали различаться и обряды. Первоначально на это не обращали внимания, так как

большая часть населения (а не только священники) знала основные догматы христианства. Но, постепенно, это знание стало утрачиваться, и народ стал смотреть на обряды как на основу веры. Таким образом, различию в обрядах стали придавать неоправданно большое значение, а христианская жизнь стала носить мертвообрядовый характер. Но здесь есть и другая сторона медали. Новый обряд шел из Греции, которая два века назад была «наказана богом», отдавшим ее во власть неверных. Кроме того, церковная реформа рассматривалась как результат воздействия католического Запада. И еще один важный момент: «Признать неправильность этого обряда или усомниться в нем — для защитников старины значило бы усомниться в святости подвижников, украсивших Русскую землю».¹⁵⁹

Однако, американский исследователь Георг Михельс и российский историк С.В. Лобачев, проанализировав ранние источники старообрядчества, пришли к выводу, что церковная реформа не вызвала широкого протеста в народной среде, и что русское общество в массе своей осталось равнодушным к изменениям в богослужениях и к правке книг. Против Никона выступила только небольшая группа лиц, не пользовавшаяся особой популярностью среди современников. Более того, изначально столкновение патриарха с ревнителями благочестия не было связано с проводимой им церковной реформой, которая началась уже после того, как противники Никона в 1653 году оказались в опале и были сосланы в отдаленные города и монастыри. Разногласия между патриархом и ревнителями старины возникли вскоре после прихода Никона к власти. С одной стороны, новый глава церкви, получивший от царя широкие полномочия в решении церковных дел, одновременно начал борьбу с теми, кто, по его мнению, мог угрожать его единоличной власти. С другой стороны, резкий протест против нововведений, исходивший от опальных протопопов, объяснялся тем, что, лишившись своих мест, они

осуждали любые действия патриарха.¹⁶⁰ Соборы же проклинали старообрядцев не за веру, а за неповиновение иерархии. Сам Никоном в беседе с Иваном Нероновым признавал, что и старые и новые обряды *«добры; все равно по каким хочешь, по тем и служишь»*.¹⁶¹

По мнению В.Г. Карцова, новая, «никонианская» вера действительно, в ряде догматических положений, разошлась со старой. Понятно, что в XX веке эти расхождения представляются не имеющими принципиального значения, но *«в ту темную пору они казались кардинально значимыми»*. Новое написание имени Христа («Иисус» вместо «Исус») рассматривалось как отречение от «истинного» сына Божия. Восьмиконечный крест (а не простой четырехконечный — «кръж») в народном сознании символизировал искупительную жертву Христа. В силу этого, а также скрытого за религиозной символикой острого социального противоборства, церковная реформа Никона вызвала сильный протест.¹⁶²

В.С. Шульгин в энциклопедических статьях поводом раскола и старообрядчества характеризовал церковно-обрядовую реформу, которую в 1653 г. начал проводить Никон, как начатую с *«целью упрочения церковной организации»*. За этим следовало уточнение, что *«хотя реформа затрагивала лишь внешнюю, обрядовую сторону религии, но в условиях господства в обществе религиозной идеологии эти изменения получили значение большого события»*.¹⁶³

Ю.М. Ивонин считал церковную реформу Никона только поводом или внешней стороной проблемы, а подлинной причиной (или внутренней стороной) были *«глубокие социальные изменения и классовые противоречия, вызванные завершением централизации русского государства, окончательным укреплением феодально-крепостнического строя, нуждами складывающегося всероссийского рынка, развитием товарно-денежных отношений и зарождением первых элементов буржуазных отношений»*.¹⁶⁴

Кроме того, существовало (и сохраняется) мнение, что церковная реформа была вызвана необходимостью объединения русской православной церкви с украинской. Именно поэтому Алексей Михайлович поддерживал сначала «ревнителей веры», а затем поручил Никону проведение церковной реформы в той форме, которую он посчитал необходимой.

Не менее дискуссионным в советской историографии был вопрос и о сущности церковного раскола и его влиянии на церковно-государственные отношения рассматриваемого периода российской истории. А. Уманьский под формой защиты старой обрядности увидел протест *«против вторжения государства в область веры, против введения самодержавия в делах церкви»*. Напротив, простые люди стояли за «старую веру», потому что были настроены против начальства, угнетавшего народ и покушавшегося на его веру.¹⁶⁵ В послевоенный период в работах А.И. Клибанова, В.Г. Карцова и других историков эта идея была усилена, и старообрядчество рассматривалось как антифеодальный протест крестьянских масс, облаченный в религиозные одежды.¹⁶⁶

Официальной линией советской историографии была, несомненно, версия, отраженная в статьях о расколе и старообрядчестве, написанных В.С. Шульгиным. Раскол и старообрядчество трактовались как «религиозно-общественное движение, возникшее в России в середине XVII в.», приобретшее массовый характер после церковного собора 1666-1667 гг., предавшего старообрядцев анафеме. При этом подчеркивалось его двойственное содержание: раскол «стал одновременно и знаменем консервативной антиправительственной оппозиции церковных и светских феодалов, и знаменем антифеодальной оппозиции». А в старообрядчестве с самого начала не было единства: в конце XVII — начале XVIII веков оно распалось на «толки» и «согласия» и, прежде всего, на поповщину и беспоповщину.¹⁶⁷

Многие исследователи раскола (Н.Ф. Каптерев и другие) указывали на обрядовый формализм и буквализм древнерусской набожности вообще, на невежественную охрану малограмотными раскольниками только формы и только буквы. Но такое объяснение односторонне и пристрастно, и повторяет обвинения собора 1667 г. В науке этот взгляд на раскол представлен не устаревшей до сих пор в некоторых отношениях монографией А.К. Бороздина.¹⁶⁸ Аввакум, по его мнению, боролся за оцерковление всей русской жизни, а противоположная ему партия Матвеевых и Ртищевых лишь продолжала давно уже предпринимавшиеся попытки высвободить государство из-под опеки церкви. Ареной идейной борьбы естественно стала сама церковь. Правда, борьба разгорелась *«вокруг мало значащего вопроса об исправлении патриархом Никоном в 1652 г. богослужебных книг и обрядов»*. Выступившие против Никона в защиту старого обряда протопопы незадолго перед этим усиленно ратовали за сходное направление так называемого «многогласия» — издавна утвердившегося в русской церкви обрядового обычая петь на нескольких клиросах разные песнопения одновременно.¹⁶⁹

В.Г. Карцов показал, что Никон стремился не раскрыть ворота на Запад своей церковной реформой, а *«наоборот, воздвигал более мощный православный барьер, чтобы надежнее ограничиться от латинского мира и тем самым укрепить мощь самостоятельной русской церкви»*. В силу этого он требовал выселения иностранцев, не принявших православия, в Немецкую слободу и приказывал уничтожать иноверческие храмы и мечети. Борясь с проникновением западной культуры, патриарх приказал отнять у бояр и сжег пять возов музыкальных инструментов.¹⁷⁰ Эти факты опровергают долго державшийся историографический стереотип о столкновении в лице Никона и Аввакума русофобской и русофильской культурных традиций.

Важный вклад в понимание сути раскола внес А.М. Панченко, показавший, что низы стояли за старую веру, потому что *«посвяительство на освященный веками обряд означало для них посвяительство на весь уклад жизни, означало насилие и гнет»*. Люди «бунташного века» переживали закат Древней Руси как мучительную утрату, как национальную и личную катастрофу, не могли понять, чем плох освященный временем старинный уклад. Это же недоумение сквозит в соловецкой челобитной Алексею Михайловичу, составленной в сентябре 1667 г. *«Неведом для чего»* – вот слова, которые выражают дух этой челобитной. В том, что официальная Россия ударилась то ли в грекофильство, то ли в латинство, традиционалисты усматривали прямое вероотступничество. Соловецкие монахи, как и другие сторонники «истинной веры», отождествляли вероотступничество с покушениями на национальную историю, высказывали опасение за историческое достоинство Руси.¹⁷¹ А активное участие в конфликте «первых лиц» государства и авторитетных деятелей церкви неминуемо придавало проблеме личностный, персонифицированный характер.

1.4 Основные действующие лица периода раскола Русской Церкви в советской историографии

Несмотря на все попытки придать исследованиям церковной реформы и раскола социально-политическую направленность, советская историография церковно-государственных отношений сохраняла персонифицированный характер. Больше всего внимания, конечно, было уделено мятежному протопопу Аввакуму и его роли в истории церковного раскола. При этом советские работы об Аввакуме весьма неоднозначны в своих оценочных суждениях. Например, в энциклопедическом словаре «Гранат» протопоп Аввакум – «знаменитый расколоучитель XVII в.» пре-

подносится как «наиболее типичный выразитель его основ, богатырь и мученик за старину, одинаково чтимый всеми староверами без различия толков». ¹⁷² Со страниц Большой советской энциклопедии (энциклопедическая статья в советское время служила неким историографическим эталоном) протопоп Аввакум Петров представал как один из основателей русского старообрядчества и *«выдающийся писатель своего времени»*. Однако оценка исторической роли мятежного протопопа в БСЭ, скорее, двойка. С одной стороны, отмечалось, что он *«резко обличал пороки представителей официальной церкви ... царскую власть, самого царя»*. Но с другой, подчеркивалось, что *«формы борьбы, которые предлагал Аввакум, были реакционны: самосожжение, религиозный фанатизм, проповедь конца света»*. ¹⁷³

Подобная двусмысленность определений, в немалой степени заданная идеологизированными характеристиками деятельности церкви, объяснялась и существовавшими в исторической науке разногласиями в отношении оценки творчества и деятельности Аввакума. Не случайно он получил резко противоположные характеристики в литературе: от определений типа *«Аввакум всецело был выразителем отжившей традиции»* ¹⁷⁴ до броской горьковской характеристики — *«Бунтарь-протопоп»*. ¹⁷⁵

Первоначально, на революционной волне роль Аввакума оценивалась скорее положительно: *«Крупное место в истории возникновения и развития старообрядчества занимает знаменитый протопоп Аввакум, борец, мученик и писатель. Это был человек необыкновенный: мало было на свете людей с такой силой воли, с таким самоотвержением, с такой пламенной душой»*. Впрочем, А. Уманский считал, что влияние протопопа раскол было как положительным, так и отрицательным. Причина этого заключалась как в личных качествах Аввакума (*«человек большого ума, но резкий к тем, кто не соглашался с ним»*,

«печальную сторону учения Аввакума составляют его нападки на науку»), так и в его догматических ошибках. В споре между Аввакумом и Феодором о Троице, о схождении святого духа на апостолов, о воплощении Бога-Слова, о сошествии Христа в ад и по другим вопросам, по мнению ученых богословов, именно Феодор отстаивал правильную православную точку зрения, тогда как протопоп заблуждался. Его учение о «трисущной Троице», позднее отвергнутое старообрядцами, как неправильное, стало следствием ошибки в имевшейся у него старопечатной «Псалтыри». Внимательное прочтение сочинений Аввакума убеждает в наличии в них отклонений от представлений канонического православия. Однако его ошибки не тождественны неканоничности религиозных воззрений предшествующих ему еретиков, современных ему «христововеров» и последующих течений «духовного христианства». Аввакум отличался большой ревностью, набожностью и аскетизмом, но вера протопопа в неизменность не подлежащей критике старины, не вполне соглашалась с веротерпимостью.¹⁷⁶ В глазах советских историков это сливалось с его бескомпромиссной позицией по отношению к власти и комментировалось в комплиментарном тоне. Объяснение такой позиции лежит, скорее, в плоскости политико-идеологической. В глазах большевистского руководства старообрядчество было тесно связано с революционным движением: старообрядческий флаг служил знаменем воинства Разина и Пугачева, к раскольникам апеллировали революционные демократы и народники. Даже В.И. Ленин на II съезде РСДРП указывал на сектантские братства, как на идеальную форму революционных сообществ. Только в сталинскую эпоху левый радикализм государства в отношении церкви был заменен курсом на православную реставрацию.

Постепенно в советской историографии утверждается точка зрения, согласно которой *«хотя Аввакум и был*

сыном «захудалого попа», он стоял на позициях реакционного боярства и высшего духовенства, отстаивавших в связи с созданием централизованного государства и ликвидацией феодальной раздробленности свои сословные привилегии». В подтверждение приводился социальный состав тех, кто составлял «основную силу раскола при его возникновении»: кроме Аввакума и его единомышленников из придворного духовенства, к верхушке раскола принадлежали епископ коломенский Павел, игумены ряда монастырей, боярыня Морозова и княгиня Урусова, князя Хованские и другие представители боярства и феодального духовенства.¹⁷⁷

В.П. Адрианова-Перетц утверждала, что «крайний консерватор по убеждениям, Аввакум был явным представителем своего времени». Впрочем, она признавала, что он не всегда был таковым: его староверству предшествовал период реформаторства. Не был Аввакум и хранителем старины ради самой старины.¹⁷⁸ Когда он в 1664 г. вернулся в Москву после сибирской ссылки, царь предлагал ему место своего духовника (Вонифатьев уже лежал в могиле). Но Аввакума привлекала другая возможность — место справщика-редактора в единственной тогда в Москве типографии. Это прямым образом свидетельствует о том, что боголюбцы в своей практике сочетали консервативные и новаторские черты. В теории и практике литературного языка Аввакум также оказался большим новатором, чем «латинствующие», сделав «просторечие» важнейшим стилистическим принципом. Он развивал свои идеи в рамках традиции религиозного сознания, опираясь на апостольское наследие. Например, говоря о чуде в день Пятидесятницы, он делал из этого новозаветного эпизода вывод, что «хвалить бога» можно на любом языке.¹⁷⁹ А.И. Клибанов не увидел в произведениях протопопа новаторства и «переходного звена от Старой Руси к России Нового времени». Историк был убежден, что «живое ядро в идейном насле-

дии Аввакума с трудом угадывалось в окутывающих его теологических дефинициях», а его отзыв на новые культурные веяния был отрицательным и острополемическим.¹⁸⁰

Н.К. Гудзий, давая характеристику Аввакуму, обратил внимание, прежде всего, на то, как личностные качества протопопа влияли на его борьбу с Никоном. Эта борьба, по мнению Н.К. Гудзия, в значительной степени была подсказана той ненавистью, которую он питал как представитель низшего духовенства «к всесильному церковному временщику»: *«Натура честолюбивая и властная, Аввакум не мог помириться на роли послушного исполнителя предписаний всевластного патриарха»*. Кроме того, *«темный, мало подвижной и некритичный ум провинциального протопопа и его консервативная психика не спевали за тем вихрем новшеств, какие обрушились под водительством Никона на закостеневшую в традиционализме русскую церковь»*. Аввакум, считавший себя человеком отмеченным перстом божьим и учителем верных, взявший на себя миссию пророка и посланника Божия, не был иноком, хотя традиционно и отдавал предпочтение иноческой жизни перед мирской. Его огромное влияние на массы прозелитов, обеспечивавшее ему широкую популярность, было вызвано совсем другим. В числе психологических черт протопопа Н.К. Гудзий выделял резко выраженное в нем свойство *«фанатического борца — демагога, психически одержимого, подверженного галлюцинациям и потому склонного присваивать себе качества чудотворца, находящегося под особенным покровительством божественного промысла»*.¹⁸¹

Тем не менее, большая часть исследователей признавала, что литературное наследие Аввакума (до нас дошло 78 произведений) — своеобразное явление в русской литературе XVII в.¹⁸² и имеет *«все признаки культурно-исторического перелома»*.¹⁸³ Например, Н.С. Демкова (Сарафанова), давая характеристику Аввакуму, отмечала, что он не

получил систематического образования, но был чрезвычайно начитан в обширной древнерусской церковноучительной литературе, обладал исключительной памятью, боевым темпераментом и самобытным литературным талантом, что делало его опасным полемистом.¹⁸⁴

Отсюда столь пристальное внимание к языку посланий протопопа. По мнению А.М. Горького, *«стиль писем протопопа Аввакума и Жития его остается непревзойденным образцом пламенной и страстной речи бойца»*.¹⁸⁵ Бывший *«одним из главных идейных столпов старообрядчества»*, фанатично преданный старой вере и страстный защитник своих идей, он привлек к себе массу сторонников. В литературе отмечалось, что *«выросший в крестьянской среде, сын бедного сельского священника, сам неоднократно страдавший от произвола светских и духовных владык, неистовый протопоп на языке, близком и понятном народным массам, обратил свой политический пыл против царя и князей церкви»*.¹⁸⁶ На эти же качества Аввакума обращал внимание Д.С. Лихачев, для которого протопоп — *«нетерпеливый проповедник, борец, бунтарь, писавший и проповедовавший, «кричавший» на площадях и силой заступавшийся за обиженных, «яростно призывавший читателя хранить религиозный быт старины, не отступать от заветов дедов, «мученик и страдалец»*.¹⁸⁷

Такое отношение к Аввакуму и его творчеству было обусловлено, отчасти, тем, что *«изучение творческого наследия Аввакума развивалось преимущественно как литературоведческое»*.¹⁸⁸ И только в 1970-е годы произошел поворот к изучению деятельности и творчества протопопа как предмета исторического и историко-культурного исследования. В результате в советской историографии закрепилась и другая точка зрения на публицистику Аввакума, согласно которой стремление силою слова бороться за «царство божье» на Земле сочеталось у него с юродством и непротивленством. То есть *«его староверчес-*

кая публицистика не выходила за конфессиональные рамки: догматической и обрядово-культурной системы православия». В силу этого Аввакум не принимал открытых народных выступлений с оружием в руках, хотя и искренне сочувствовал разинцам.¹⁸⁹ Хотя Аввакум осуждал применение к нему и его последователям мер насилия, но сам в случае победы над «никонианами» грозил последним развешать их *«по дубью»*. Его программа по отношению к сторонникам Никона в полном объеме изложена в письме к царю Федору Алексеевичу: *«Перво бы Никона, собаку, и рассекли начетверо, а потом бы никониян»*.¹⁹⁰

Русская церковь, как освященное традицией и бдительно охраняемое государственной властью место «священнослужения», сделавшись «никонианской», утрачивала в представлениях Аввакума всякое значение. В силу этого, критика церковных порядков завершается у Аввакума призывом *«всех верных»* к борьбе. Причем он прямо признавал, что действительной причиной борьбы являются не небесные, а вполне земные проблемы и что в достижении земных целей не следует останавливаться, даже если придется *«за мирскую правду душа своя положить»*. Образцом для подражания Аввакуму служит казненный Иваном Грозным митрополит Филипп, отстаивавший верховенство церковной власти над светской.¹⁹¹

В.П. Адрианова-Перетц в качестве двух доминирующих во всех писаниях Аввакума тем выделила идею староверия, *«или, говоря словами самого Аввакума, «дело божие», за которое шла борьба, с одной стороны, и сам борец, т.е. сам Аввакум, со всеми превратностями всей его бурной жизни, с другой»*. Она рассматривала «Житие» Аввакума как литературную исповедь. В этой страстной проповеди протопоп имел литературный образец — проповеди писателя VI века Дорофея, которые неоднократно издавали в XVII веке в Москве (трижды в 1652 г.) и за границей.¹⁹²

А.Е. Катунский выступил против тех исследователей, которые воспринимали деятельность Аввакума против осуществленных сверху церковных преобразований как проявление его «демократизма». На деле, по мнению автора, этот «демократизм» представлял собой *«попытку лишенной власти феодальной аристократии прикрыть борьбу за восстановление своих сословных привилегий, против господства буржуазии, лозунгами, которые помогли бы привлечь на свою сторону трудящихся»*.¹⁹³ Автор утверждал, что старообрядчество, в отличие от других религиозных течений, *«не маскирует лицемерия своей морали»*. Сам Аввакум даже бравировал своим лицемерием. Утверждение лицемерия в качестве нормы поведения протопоп обосновывал необходимостью для старообрядцев маскировать свои религиозные взгляды от сторонников Никона, дабы избежать преследований и *«совращений в еретичество»*. И в тоже время протопоп призывал быть верными *«непорочному христианству»* и христианским моральным предписаниям.¹⁹⁴ О демократизме, сочетавшимся с *«умственным застоем»*, с принципиальной приверженностью *«обычаям предков»*, с отстаиванием оторванности от остального мира во имя *«местной ограниченности и замкнутости»*, писал и А.И. Клибанов. В качестве доказательства последнего приводится общеизвестное восклицание Аввакума: *«Ох, бедная Русь, чего-то тебе захотелось, латинских обычаев и немецких поступок»*.¹⁹⁵

Долгое время считалось, что Аввакум со сподвижниками, сожженные 14 апреля 1682 г. *«за великия на царский дом хулы»*, были обвинены ложно. Однако, В.И. Малышев выяснил, что Аввакум действительно посылал своим единомышленникам подобные свитки.¹⁹⁶ Поэтому сожжение Аввакума и его сподвижников в срубе можно считать результатом его челобитной новому царю Федору Алексеевичу.¹⁹⁷ Для А.М. Панченко, тираноборческий бунт Аввакума — *«это бунт человека, который не признает за царем*

права на исключительность».¹⁹⁸ А.М. Панченко обратил внимание, что Аввакум толковал титул «тишайший», появившийся у Алексея Михайловича при Никоне и связанный с церковной службой, как кощунственный, как узурпацию святительских прав, претензию монарха на сакральное достоинство и подчинение церкви государству.¹⁹⁹

Аввакум не выступал против царя вообще, ибо *«царь то есть от бога учинен»*.²⁰⁰ Но он был решительно против того, чтобы царь вмешивался в дела церкви, брал в свои руки руководство ею, а священники были бы его подручными. Царю протопоп отводит роль охранника церкви и исполнителя воли «православных архиереев и истинных пастырей». Никона же Аввакум обвиняет в предательстве по отношению к устоям русского православия и подчинении церкви светской власти. Возмущает его также поддержка светскими и новыми церковными властями развивающихся товарно-денежных отношений.²⁰¹

Советская историография признала, что ссылка 1653 г. в Тобольск из-за разногласий с патриархом *«мало чем отличалась от простого церковно-дисциплинарного взыскания в виде перевода из центра на окраину, с сохранением не только сана, но даже должности...»*. Царь и светская власть к этой ссылке прямого отношения не имели. Напротив, ссылка в конце 1664 г. на север в Мезень носила только светский характер, так как протопоп «прогневал» царя. Но церковный сан и на этот раз не был снят. Только после того, как Аввакума вытребовали на церковный собор 1666 г., он был сослан на север (на Угрешу), предварительно расстриженный и преданный анафеме. Правда и сам Аввакум подверг анафеме отлучивших его. В ответ на решения Собора 1667 г., подтвердившего прежние оценки староверов, протопоп подтвердил свою анафему. В итоге *«конфликт, с неудержимой силой и стремительностью, из частного разрастался во всенародный и даже, как могло казаться вселенский»*. 24 авгу-

ста 1667 г., после неоднократных попыток уговорить Аввакума, предпринятых Артамоном Матвеевым, Дементием Башмаковым и Симеоном Полоцким, царь подписал указ о ссылке протопопа с единомышленниками в Пустозерск.²⁰²

В.С. Румянцева систематизировала взгляды Аввакума, выделив, прежде всего: этическое разоблачение всех пороков сакральности, присущих господствующей церкви, высшему духовенству, властям и самому царю; акцент на несправедливости кровавого насилия властей по отношению к раскольникам, узаконенное сторонниками Никона; призыв разоблачать «мучителей христиан» словом и отделяться от них по жизни и в быту. Впрочем, в конце своей жизни Аввакум говорит о «божественном» оправдании ответной кровавой борьбы с «никонианами», хотя и остается, по мнению В.С. Румянцевой, «в плену мистических и эсхатологических настроений».²⁰³

А.И. Клибанов, свою очередь, обобщил особенности мировосприятия и мироотношения Аввакума по таким показателям, как: язык реальной жизни, соотношение конкретного и абстрактного, личного и публичного, человека и природы. В итоге историк сделал ряд примечательных выводов, включая то, что предлагаемый Аввакумом идеал лежал в прошлом. Отсюда заключение, что «*гений Аввакума адекватен значительности и масштабу борьбы крестьянства, ознаменовавшей весь XVII в. Он ее субъект и продукт, выразитель и мощи движения, и его ограниченности*».²⁰⁴

Историки и до революции по-разному оценивали деятельность Никона (выдающийся государственный и церковный деятель или игрушка в руках царя и бояр) и, соответственно, характер взаимоотношений церкви и государства в XVII веке. Одним из первых к изучению этого вопроса обратился С.М. Соловьев, который, как представитель «государственной школы», оценивал мероприятия Никона как

исторически необходимые и прогрессивные, так как они способствовали укреплению государственного начала. Конфликт между Никоном и царем ученый сводил к личным амбициям Никона, а причину падения патриарха видел в его неумеренном характере, отсутствии у него образования, недостатке христианского начала, духа кротости и смирения. В итоге Никон «превратил великое общественное дело в дело личное», чем расшатал устои государства.²⁰⁵

В.О. Ключевский рассматривал конфликт государства и церкви в контексте истории раскола, причину которого видел в столкновении иностранного влияния с традиционным древнерусским мировоззрением. Церковная реформа Никона, по мнению В.О. Ключевского, сводилась только к изменению обряда и сопровождалась *«претензией священства быть над царством»*. Соответственно, падение Никона привело к принижению политической роли древнерусского духовенства.²⁰⁶ Профессор московской Духовной академии Н.Ф. Каптерев в конце XIX века написал специальную монографию о Никоне, которая не утратила своего значения до сих пор. По мнению Н.Ф. Каптерева, некогда независимая православная церковь с усилением Московского княжества попала в подчинение великому князю, когда управление епархиями осуществлялось через институт светских архиерейских чиновников. Даже патриаршество было учреждено царской властью. Никон, еще будучи новгородским митрополитом, задумал сделать церковь автономной и поставить ее выше власти царя. Но сам он достиг невиданного положения благодаря благоволению государя. В силу этого, его могущество не имело под собой реальной почвы.²⁰⁷

Историографическое направление, представляющее Никона выдающимся реформатором и общественным деятелем, чья церковная реформа была призвана обуздать невежество и суеверие русского народа, берет начало в трудах богословов XIX в.²⁰⁸ Н.И. Субботин охарактеризо-

вал Никона как человека, всей душой преданного заботам о пользе церкви и государства и умевшего стать выше суеверий и предрассудков своего века. Падение патриарха он объяснял происками врагов.²⁰⁹ Сходную точку зрения высказывал и митрополит Макарий в своей многотомной «Истории русской церкви».²¹⁰ По мнению известного ученого-архивиста Н. Гиббенета, Никон был простым человеком, не имевшим понятия об интригах, а его вмешательство в светские дела объясняется желанием быть заступником бедным и угнетенным. Более того, архивист считал, что если бы Никон не был низвергнут, то раскол Русской Православной Церкви, в конечном счете, *«мог бы и не состояться»*.²¹¹ Из работ, развивавших эту идею в советское время, можно также назвать статью протоиерея Льва Лебедева, который не только оправдывал поступки Никона, но и пытался обосновать идею его святости. К 300-летию со дня кончины Никона Л. Лебедевым была предложена новая версия жизни и деятельности *«святейшего Никона»* — одного из *«самых великих явлений Русской и Вселенской Церкви, отечественной и мировой истории и культуры»*. Ведь он *«являлся сгустком самых разносторонних талантов»*: прекрасно разбирался во всех тонкостях зодчества, был знатоком и ценителем иконописи и пения, хорошо владел искусством управления Церковью и государством, знал военное дело и был выдающимся организатором, обладал огромными по тому времени познаниями в области священной и гражданской истории, различных областей богословия. Кроме того, патриарх занимался медициной, греческим языком, собрал прекрасную библиотеку самых разнообразных сочинений от Аристотеля и Демосфена до святых отцов и учителей Церкви. Автор выступил и против того, чтобы делать Никона виновником церковного раскола. Да и инициатором реформы также был сам царь Алексей Михайлович. К тому моменту, когда Никон появился в Москве, идея реформы уже созрела.²¹²

Условие, поставленное Никоном при избрании на патриаршество — всеобщего послушания патриарху в делах веры протоиерей Л. Лебедев объясняет тем, что Никон, с его монастырской психологией, смотрел на патриаршество как на игуменство в большом монастыре. А монастырская жизнь — это, главным образом, послушание, подвиг добровольного отречения своей воли в пользу игумена, который вовсе не тиран и властитель (в мирском смысле), а отец, пекущийся о душевном спасении своих чад. Такого послушания себе как отцу и всероссийскому игумену и потребовал Никон. В силу того, что для управления церковными делами в XVII в. была характерна подчиненность их и государственным, и церковным инстанциям, можно определенно говорить о двуедином (церковно-государственном) управлении Русской Церковью. При этом мера и характер государственного участия в церковном управлении не имели строго очерченных границ и во многом зависели от произвола государей. Первейшей задачей Никона явилось, поэтому, всемерное обеспечение должного приоритета церковной власти в делах Церкви. В свою очередь, трещина между бывшими друзьями по кружку ревнителей благочестия, ставшая одной из причин раскола, объясняется автором тем, что патриарх отстранил их от управления церковными делами и низвел до уровня простых священников. Конфликт разросся после того, как в июле 1653 г. от муромского воеводы пришла жалоба на протоиерея Логгина, будто он похулил иконы Спасителя и Божьей Матери. На созванном Соборе Неронов не только выступил в защиту Логгина и стал оскорблять Никона, но и донес царю, что патриарх якобы хулил царское величество. После ссылки Неронова в монастырь Аввакум, Логгин и Даниил стали самовольно читать поучения в сушильном сарае во дворе Неронова. После чего, Логгин и Даниил были лишены сана и сосланы. В отношении Аввакума Никон ограничился только ссылкой в Сибирь. В ответ на

это, сосланные иереи направили письма Алексею Михайловичу, содержавшие обвинения в адрес патриарха в еретичестве. Это подтолкнуло созыв Поместного собора весной 1654 г., который одобрил исправление чинов и книг, как по греческим, так и по старорусским образцам. При этом, Л. Лебедев опровергает сложившееся мнение о том, что Никон якобы не владел греческим языком и стоял в стороне от исправления книг. Известно, что Новом Иерусалиме он иногда служил литургию на греческом языке. Автор вообще полагал, что церковные исправления патриарха нельзя считать «реформой», а его «реформатором» в новейшем понимании этого слова. Он скорее был консерватором, так как всего его преобразования *«были сознательно направлены как раз на уничтожение «новшеств», каковыми, по его глубокому убеждению, являлись обряды, подвергшиеся исправлению или искоренению»*.²¹³

Протоиерей Л. Лебедев выступил и против общепринятой точки зрения на конфликт патриарха с царем. Согласно общераспространенной точке зрения, повзрослевший и возмужавший в походах Алексей Михайлович не мог больше сносить властного, крутого характера Патриарха Никона и его вмешательства в царские дела. На самом деле, по мнению Л. Лебедева, причины недовольства царя Никоном кроются в другом. Алексей Михайлович, как будто, лишь доверял все церковные дела Патриарху, но в глубине души хотел считать ответственным за них самого себя. Отчасти, это вытекало из его взглядов на обязанности православного государя, а также из его духовно-политических намерений стать царем Востока. Но самое главное – это восстание клира против полновластия Никона в церкви. Алексей Михайлович сам спровоцировал окончательный разрыв, не пригласив патриарха на прием по случаю прибытия грузинского царевича Теймураза в июле 1658 г., а затем не явившись к заутрени в праздник Ризы Господней в Успенский собор, где всегда молился в

предыдущие годы. Проблема личных отношений патриарха и царя переросла в более широкий вопрос о полномочиях светской и духовной власти в управлении церковью. Выражая своим противникам, Никон выразил свое понимание дела. Он исходил из того, что *«радение о Церкви и управление ее делами не принадлежит царю»*. Соответственно, царь не может «поручать» патриарху это управление, так как священство выше царства на том основании, что на царство «помазываются от священства». То есть, согласно Л. Лебедеву, во взглядах Никона не было никаких теократических притязаний.²¹⁴

В Большой советской энциклопедии информация о Никоне весьма скупа. В.С. Шульгин, автор энциклопедической статьи о Никоне, подчеркивал его активное участие в решении политических вопросов, включая войну со Швецией. Также указывалось, что Никон стремился использовать реформы для усиления церкви и власти патриарха, чтобы освободить ее от опеки светской власти.²¹⁵ В общем, налицо некий стереотипный для никоновской биографии набор достижений. Хотя тот же В.С. Шульгин еще в конце 1960-х гг. в статье, представляющей собой обзор литературы, указал, что «дело патриарха Никона» нуждается в специальном исследовании.²¹⁶ Тем не менее, в 1970-е годы единственной обобщающей работой (причем популярного характера) о «деле Никона» оставалась статья О.Ф. Козлова.²¹⁷

В советской историографии Никон наделялся определенным набором качеств (скорее, негативным), главными из которых были: стремление к неограниченной власти, деспотизм и себялюбие. Общая схема взаимоотношений церкви и государства виделась большинству советских историков следующим образом. Никон был увлечен мечтой о православной империи, которую ему внушили греческие иерархи. В начале царствования Алексея Михайловича достижения кружка «ревнителей благочестия», возглавляемых

царским духовником С. Вонифатьевым, раскрыли перед Никоном новые возможности для церкви в государстве и обозначили перспективы оцерковления русской жизни. Получив затем почти неограниченную власть, патриарх стремился расширить ее и на государственный аппарат. Эти теократические притязания вызвали недовольство бояр, а неудачи в войне со Швецией, вину за которые многие возлагали на патриарха, усилили недоверие к нему царя.²¹⁸

В одной из первых советских работ, посвященных рассматриваемой проблематике А. Уманьский отмечал, что еще в допатриарший период своей жизни Никон *«был слишком черств и самолюбив, и держался в стороне. Это был человек, выдающийся по уму, по властному характеру, которым он подчинял себе окружающих»*.²¹⁹ Б.В. Титлинов указывал, что *«Никона никто не любил за его деспотизм, высокомерие, корыстолюбие и вообще невыносимо тяжёлый нрав»*, что предопределило его поражение на Соборе 1667 г.²²⁰

Г.П. Гунн использовал житие преподобного Елеазара для объяснения некоторых фактов биографии Никона. Скучность документальных свидетельств о Никоне восполняется обширным легендарным материалом, созданным старообрядцами, но этот материал представляет собой скорее художественный, чем исторический интерес. Историков больше интересовали реформы патриарха, нежели его личность. Стремительный взлет Никона начинается в 1646 г., когда игумен поморского Богоявленского монастыря был после беседы с царем оставлен архимандритом столичного Новоспасского монастыря. Простой ответ о причине возвышения кроется в высоких личных качествах Никона, на что указывает современный историк русского старообрядчества С. Зеньковский (*«Глубоко религиозный, аскет, умница и энергичный хозяин»*)²²¹ и в протекции Вонифатьева. Другое объяснение внезапной симпатии государя к молодому игумену связано с личностью святителя

Елеазара, настоятеля Анзерского скита, первого духовного наставника молодого монаха Никона. Имя Елеазара – Соловецкого местночтимого святого и основателя Троицкого Анзерского скита во второй четверти XVII века было известно и особенно чтимо в царской семье.²²²

Московский поп Никита Минич был пострижен на Анзере под именем Никона около 1635 г. На монашескую стезю его толкнуло пережитое личное потрясение – смерть в раннем возрасте всех трех детей. Но его страстная натура не была готова к тихим подвигам монашества в скиту. Никон покинул Анзер в 1639 г. и отправился в Кожеозерский монастырь. Причина заключалась в том, что отношения учителя (Елеазара) и ученика (Никона) стали конфликтными, и для разрыва нужен был только предлог. Дело в том, что в душе молодого монарха Никона боролись два пути – святости и святительства. В конце концов, в 1642 г. он стал игуменом монастыря, возможно, благодаря тому, что он был известен, как ученик великого подвижника Елеазара. Как новый человек, он стоял вне борьбы внутримонашеских группировок. За три года игуменства (1643-1646) Никон добился шести царских грамот на деревеньку, рыбные ловли, на право беспошлинной торговли солью и пр. В 1646 г. Никон предстал перед молодым царем как ученик Елеазара. Но «церковные реформы Никона означали по существу разрыв с древнерусским благочестием, со «святой Русью», ярким представителем которой был Елеазар».²²³

А.М. Панченко полагал, что, с точки зрения Никона, расколоучители были «пустосвятами». Ханжами и еретиками были они и с точки зрения большинства рядовых причетников. Если рассматривать движение боголюбцев как бунт низшего приходского клира, становится понятно, почему Никон применил к участникам кружка «ревнителей» крутые меры.²²⁴ Впрочем, в советской литературе жестокость Никона в отношении старообрядцев объясня-

лась не личными, а государственными причинами, так как *«она была в нравах русской государственности»*.²²⁵

При всем обилии литературы о Никоне и его роли в истории церкви и государства, современные исследователи констатируют, что научной биографии Никона до сих пор не написано.²²⁶ Тем более актуальна и полезна попытка подведения историографических итогов исследования жизни и деятельности «опального патриарха».

В советской историографии, кроме Аввакума и Никона, нашли свое место и другие ревнители старой веры. А. Уманский на первое место среди них поставил протопопа Ивана Неронова, который был «в самом деле замечательным человеком». В числе его деяний автор отмечал служение в пустыющей много лет церкви Вознесения в Нижнем Новгороде, проповедническую работу в городе и строительство новой церкви, открытие девичьего монастыря и бесплатное обучение детей. Как и многие лидеры староверия, Неронов потерпел от жестокостей воеводы Федора Шереметьева, которого обличал за несправедливости. Был за это бит палками, 14 дней провел в тюрьме, откуда был выпущен только по царскому повелению. Когда члены кружка ревнителей выступили против реформы Никона и *«явились первыми мучениками старообрядчества»*, во главе недовольных стал Неронов. Но после того как Собор выступил против протопопа, Никон снял с него скуфью и сослал в Спасов монастырь близ Вологды. Позднее Неронов примирился, но не с Никоном и его реформами, а с церковью, не желая идти и против авторитета восточных патриархов. В результате *«на место пылкого, самоотверженного, но мягкого по характеру Неронова, борьба выдвинула неукротимого протопопа Аввакума»*.²²⁷

Среди писателей-старообрядцев первого поколения обратил на себя внимание советских историков и инок Епифаний — один из трех «соузников» Аввакума в пусто-зерской ссылке, написавший незадолго до смерти (в 1675

или 1676 г.) по настоянию Аввакума собственное «Житие». В отличие от «Жития» Аввакума, Епифаний скупко излагает фактическую часть своей биографии. В центре внимания его произведения – душевный мир инока, его настроения, сомнения, радости и печали. Немало места, по традиции тех лет, уделено и подробному описанию «сонных видений», таинственных гласов и чудес.²²⁸

Узникам пустозерской земляной тюрьмы посвятил свое исследование Н.В. Понырко. Весной 1670 г. в Пустозерске стрелецкий полуголова Иван Елагин зачитал указ царя: протопопа Аввакума заключить в земляной сруб, а попу Лазарю, дьякону Феодору и инок Епифанию отсечь руки (Лазарю – до запястья, Феодору – до середины ладони, Епифанию – 4 пальца) и отрезать языки. Это стало ответом на челобитные Лазаря Алексею Михайловичу. Впрочем, Лазарю, Феодору и Епифанию первый раз резали языки еще в Москве после собора 1666-1667 гг. Но казнь не уничтожила пустозерский союз как силу, а, наоборот, подняла узников в глазах их паствы до уровня святых. Писаний стало еще больше: пример тому – «Жития» Аввакума и Епифания. В итоге, апреле 1682 г. все четверо были сожжены в срубе.²²⁹

В.П. Адрианова-Перетц обратила внимание на то, что в старообрядческой литературе с конца XVII в. и до XX в. большое распространение имело «Сказание отчасти о доблести и мужестве и изящно свидетельство о терпеливо душнем страдании ... бояроне Феодосии Прикопиевны... и сестры ея... княгини Евдокии и третья соузницы их Марии», написанное в 1680-е годы. В этой повести раскрывается одна из ярких страниц в истории старообрядчества второй половины XVII века. Хотя для произведения характерна, с одной стороны, идеализация героини и стилизация ее под христианскую мученицу, с другой, по мнению исследовательницы, дано вполне реалистическое описание бытовых эпизодов. На московское общество боль-

шое влияние оказал переход родовитых сестер Феодосии Прокопьевны Морозовой (в иночестве Феодоры) и Евдокии Прокопьевны Урусовых на сторону старообрядцев. Автор «Сказания» больше всего винит в гонениях на Морозову царя Алексея Михайловича. Для В.П. Адриановой-Перетц это вполне объяснимо, так как царь вследствие близости последней ко двору не мог остаться в стороне от ее конфликта с официальной церковью.²³⁰ Хотя традиционно в советской историографии участие знатных боярских родов в расколе объяснялось оппозицией к ненавистной им самодержавной царской власти.²³¹

А.М. Панченко в необычном свете показал личность суздальского священника Никиту Добрынина, который остался в истории под прозвищем Пустосвят. В декабре 1665 г. Никита был взят под стражу, причиной этого стали слухи о том, что он составил челобитную против церковной реформы. Эта челобитная фигурировала затем на соборах 1666-1667 гг., а Симеон Полоцкий опровергал ее в книге «Жезл правления» (1667 г.).²³²

1.5 Историография церковно-государственных отношений второй половины XVII в.

Еще Н.М. Никольский высказал интересную мысль об отличии раскола XVII в. от форм его проявления в последующую эпоху: «Если XVII в. был героическим, то XVIII — был веком эгоистов».²³³ При этом, изучение взаимоотношений староверов и царской администрации были переведены, прежде всего, в плоскость участия старообрядцев в различных антиправительственных движениях второй половины XVII столетия. Другие ученые религиозный фактор игнорировали вообще, как это сделал В.И. Буганов при анализе московских восстаний 1662, 1682 и 1698 гг.²³⁴

В советской исторической литературе сложилось два основных подхода к оценке связи церковного раскола с

народным движением. Например, В.Ф. Миловидов исходил из того, что *«вооруженные народные выступления и старообрядческое движение были параллельным течением, которые сливались между собой и протекали в определенные отрезки времени в общем русле»*. Более того, к таким народным выступлениям, как крестьянская война Степана Разина, Соловецкое восстание и московские восстания конца XVII столетия, примкнула только наиболее активная часть последователей «староверия», а к вооруженным выступлениям примыкала лишь сравнительно небольшая часть старообрядцев. Да и руководствовались они не религиозной доктриной, а своими сословными и классовыми интересами.²³⁵ Еще более категоричен был Н.А. Барсуков, считавший, что *«в действительности религиозные противоречия имели чисто внешнюю связь с подлинными причинами»* народных восстаний. По его мнению, исправления богослужебных книг и упорядочение церковной обрядности определялись потребностью общих реформ по организационному укреплению церкви, как важнейшей идеологической опоры строя. Мероприятия Никона шли по этой линии, *«ничуть не затрагивая существа религиозного мировоззрения и были поддержаны господствующими классами»*. А народным массам было мало дела и до Никона и до его реформ, так как их больше волновали ухудшающиеся условия жизни.²³⁶

Другая точка зрения заключалась в том, что *«сложное общественно-религиозное движение старообрядчества XVII в.»* возникло на фоне и в связи с все нарастающим протестом народных масс против феодального строя, *«против усиления абсолютной монархии и окончательного закрепощения крестьянства»*.²³⁷ А. Дмитриев подчеркивал, что основную массу раскольников составляли закрепощенные крестьяне, не разбиравшиеся в догматических тонкостях обряда и культа, которые *«под реакционным лозунгом «старой веры» выражали свой протест против господ-*

ства крепостников». ²³⁸ Н.С. Чаев, в целом стоящий на позициях А. Дмитриева, обратил внимание, что влиянию раскола были сильно подвержены посадские люди и крестьянство, то есть «... в действительности раскол отражал глубокое социальное недовольство угнетенных слоев населения». Народные массы, становясь на сторону «старой веры», «выражали этим свой протест против феодального гнета, прикрываемого и освящаемого церковью». ²³⁹ В «Истории СССР с древнейших времен до наших дней» эта же мысль была выражена предельно кратко: «Старообрядцы боролись против дворянского государства, и этого было достаточно, чтобы вызвать сочувствие извне». ²⁴⁰ В любом случае нельзя не признать того факта, что «старообрядчество сделалось знаменем, под которым происходили народные бунты». ²⁴¹

Раскол церкви преломлялся в сознании, не освободившемся от средневековых иллюзий, как раскол «мира», или общества, на две противоположные части, между которыми невозможен компромисс. В силу этого в правительственных документах того времени постоянно проводились аналогии (как по преемственности состава, так и по целенаправленности) между разинским бунтом, Соловецким восстанием и раскольничьим движением на Дону. Все это, по убеждению В.С. Румянцевой, свидетельствовало о связи между религиозным протестом и борьбой против «мирских» угнетателей. ²⁴² Тем не менее, при всех разногласиях, в литературе постоянно подчеркивалось то обстоятельство, что для всех раскольнических выступлений, в какие бы формы они не облекались, были характерны: чрезвычайная слабость и неорганизованность, политическая и социальная незрелость, стихийность и территориальная ограниченность. ²⁴³

Особенно ярко полярность мнений среди историков, проявилась в оценках роли старообрядческого фактора в казацко-крестьянском восстании (или на языке советской эпохи — крестьянской войны) под руководством С.Т. Рази-

на. В.И. Лебедев, Н.П. Долинин и И.З. Кадсон отмечали религиозную индифферентность движения С. Разина, как характерную черту антифеодальных выступлений в России. По мнению И.З. Кадсона, все попытки связывать крестьянские войны с еретическими движениями выглядят «малоперспективными». Особенно сомнительной для него представляется синхронность таких крупных социальных движений, как раскол и восстание С. Разина: «Оба имели антифеодальную направленность, но не соприкасались при этом практически ни в организационном, ни в идеологическом отношении».²⁴⁴ Л.В. Черепнин, упоминая о наличии среди разинцев раскольников, также не придавал этому большого значения: «социальный протест под религиозной оболочкой — типично явление эпохи феодализма».²⁴⁵ Стоящий на этих же позициях А.Г. Маньков в своей работе о «крестьянской войне» не заметил ее синхронности с идейно-религиозным кризисом в России тех лет и не задумался над тем фактом, что наибольшей массовости и упорства народное движение достигало в коренных районах Нижегородчины — вотчине религиозного раскола.²⁴⁶

Следуя авторитетному мнению Г.В. Плеханова, авторы соответствующего раздела в книге очерков по истории русской православной церкви А.М. Сахаров, А.А. Зимин и Е.Ф. Грекулов полагали, что Степан Разин просто использовал имя Никона в политической борьбе, а в целом относился к религии безразлично. Поэтому, заключали они, не стоит преувеличивать роль раскольников в восстании.²⁴⁷ Подводя черту под аргументацией этой группы исследователей, следует привести вывод А.Е. Катунского о том, что в народном движении под руководством Разина лозунг борьбы за «старую веру» еще не играл какой-либо существенной роли. И только по прошествии десятилетий массы стали усваивать этот лозунг.²⁴⁸

В противовес им, В.Г. Карцов показал на фактах, как после соборной анафемы в 1667г. поток раскольников

хлынул на Дон, Тамбовщину и в Нижегородский край. По своему толку туманные строфы Апокалипсиса, они ожидали светопреставления в 1669 г., готовили гробы и отпевали сами себя. Именно раскольничьи районы обернулись районами ожесточенного восстания 1670-1671 гг. То есть, для В.Г. Карцова, крестьянская война и религиозный раскол — «два синхронных социальных явления смежного порядка».²⁴⁹ Особое упорство восстания С. Разина в Нижегородском крае и близлежащих уездах — территории, охваченной брожением против господствующей церкви и крепостнического государства, отмечала и В.С. Румянцева. Толчком для волнений послужила организация генеральных сысков беглых крестьян в конце 1650-х — 1660-х гг. в центральных уездах страны и в Среднем Поволжье. Не случайно, что это мероприятие совпало с реализацией никоновской обрядовой реформы, проводимой «церковниками под руководством царя в период между патриаршества». Так, например, поводом для сыска декабря 1665 г. — января 1666 г. во Владимирском уезде, куда из Москвы была послана стрелецкая команда во главе с полковником Авраамом Лопухиным, послужило убийство попа Василия Федорова, написавшего донос на пустынников.²⁵⁰

В.Г. Карцов подчеркивал то обстоятельство, что «раскольническое движение с самого начала стало принимать социальное звучание», хотя в качестве открытой оппозиции, на первых порах, проявлялось, главным образом, среди низшего духовенства. Протестующие попы-фанатики нередко становились факелом, воспламенявшим массы. Кроме этого опосредованного влияния староверов на народные выступления, В.Г. Карцов отмечал прямую связь раскола с крестьянской войной С. Разина 1670-1671 гг. По его убеждению, Степан Разин не был чужд религиозных вопросов и на протяжении ряда лет поддерживал связь с оплотом раскольничьего движения — Соловецким монастырем, куда отправился на «богомолье» в 1652 г. Вторично

С. Разин посетил монастырь в 1661 г., а в 1668 г. он посылал своих людей в Ферапонтов монастырь, где был заточен Никон. Хотя Никон отказался перейти на сторону восставших, С. Разин приказывал целовать крест *«государю царевичу Алексею Алексеевичу и батюшке нашему»*, гонимому Никону. Конечно, факт принятия массами имени отстраненного патриарха в качестве знамени антифеодальной борьбы свидетельствовал о том, *«что в народе имело место большая неразбериха в вопросах раскола церкви»*. Кроме того, стремление восставших найти в лице Никона поддержку и опору объяснялось тем, что он был угнетаем и гоним. Вместе с тем С. Разин держался «старины» и противостоял государственной церкви, осудившей патриарха. Не случайно в числе инкриминированных царскими властями и патриархом Иосафом С. Разину преступлений есть и обвинение в том, что он *«от святыя соборныя и апостольския церкви отступил»* и *«про спасителя нашего Иисуса Христа говорил он, Стенька, всякие хульные слова»*, то есть полагал переименование Иисуса в Иисуса ересью. В.Г. Карцов приводил факты о принадлежности С.Разина и значительной части его казаков к староверию, ссылаясь на невыполненные указания властей привести казаков «к вере в церкви». Этому нисколько не мешало то, что особой набожности у С. Разина не было.²⁵¹

Разинцы-астраханцы участвовали в Московском восстании 1682 г., а в 1688 г. донские казаки-раскольники *«хотели ... воровать, как Стенька Разин»*.²⁵² В свою очередь, историками отмечалось, что разгром восстаний и крах надежд на избавление от гнета своими силами толкал людей к мистицизму и упованию на Бога. Поскольку официальная церковь выступала в роли такого же душиителя свобод, как и дворянское государство, взоры обездоленных обращались к церковной оппозиции.²⁵³

Среди активных форм раскола ведущее положение в советской историографии занимало Соловецкое восста-

ние 1668-1676 гг. Однако, вопрос о соотношении идей религиозного раскола и, собственно, вооруженного восстания решался в советской историографии неоднозначно. Ранняя советская историография этого вопроса представлена книгой А.А. Савича «Соловецкая вотчина XV-XVII в. (опыт изучения хозяйства и социальных отношений на крайнем русском севере в древней Руси)» (Пермь, 1927), в которой самому восстанию уделено всего несколько страниц. Следуя версии Н.М. Никольского о том, что причина восстания заключалась в отстаивании монастырем своей самостоятельности и феодальных вольностей. Автор расценивал восстание как акт политический, причины которого следует искать в отношениях монастыря с правительством.²⁵⁴ Тем самым он проигнорировал социальные моменты и не принял во внимание эволюцию соловецких событий от «антиниконовской фронды» верхушки монастыря до вооруженного восстания. С другой стороны, в работе А.А. Савича развивались демократические идеи А.П. Щапова. Он считал, что нельзя объяснять невежеством инициаторов восстания то, что они выступали во имя сохранения старины в церковно-богослужебном чине. В этом сказывалось их религиозно-национальное самосознание.²⁵⁵

В противовес этому, Н.А. Барсуков рассматривал Соловецкое восстание как северный очаг и прямое продолжение «крестьянской войны» Степана Разина. В отличие от Западной Европы, в России религиозная форма народных восстаний не играла значительной роли. Соловецкое восстание — одно из немногих исключений. Но Н.А. Барсуков одновременно подчеркивал, что *«действительная роль раскола в восстании показывает его чисто внешнюю связь с ним»*. То есть, с точки зрения освобождения от духовного гнета, *«большинство раскольничьих течений, старообрядчество в особенности, ничего не давало народным массам. Недаром мы почти не знаем крупных народных восстаний в России, проходивших под лозунгами раскола»*.²⁵⁶

Далее по мнению автора, все прогрессивное в движении раскольников *«было привнесено активным участием народа»*, а своим широким распространением раскол обязан подъему классовой борьбы народных масс. Подтверждением этому автор видел в Соловецком восстании, чье развитие долгое время якобы тормозилось лозунгами старообрядчества. Лозунг «борьбы за старую веру», по мнению автора, был лишь внешней оболочкой восстания, скрывающей его классовый, антикрепостнический характер. Восставшие подхватили этот лозунг, так как со старой верой у них были связаны воспоминания о лучших временах. В подтверждение своей схемы, Н.А. Барсуков выступил против датировки начала восстания 1657 годом, когда монастырем были отвергнуты присланные Никоном новые богослужебные книги, так как и до этого было пассивное сопротивление монастыря нововведениям. Например, не был принят указ Никона 1653 г. о новом порядке поклонов и введении троеперстного крестного знамения. Если образование оппозиции в верхушке Соловецкого монастыря правильное всего связывать с «Соборным Уложением» 1649 г. и назначением в том же году Никона новгородским митрополитом, которому подчинился монастырь, то восстание началось в 1668 г. и было связано с резким ростом классовых противоречий внутри монастыря. Когда 13 мая 1667 г. патриарший собор окончательно запретил старообрядчество и избрал патриархом Иоасафа, летом на Соловки отправился новый архимандрит Иосиф, снабженный строгим наказом о введении в монастыре новой веры. Но его не приняла братия. После того как, в феврале 1668 г., в монастыре отвергли царскую грамоту и грамоту вселенских патриархов, царь дал команду начать блокаду и осаду монастыря.²⁵⁷

Факт выступления оппозиции под флагом старообрядчества Н.А. Барсуков объяснял исходя из условий места и времени. По его мнению, инициаторы оппозиции вскоре

потеряли контроль над стихийными силами народного возмущения, и дальнейшие события в монастыре разворачивались не по их планам. Протест рядового монастырского населения принял *«форму открытого противления официальной церкви, то есть своего рода ереси»*. Наряду с этим сохранялся лозунг борьбы за старую веру, восприятию которого способствовали и монастырские стены, и «дело Никона», и недоверие к нововведениям, связывающимся в умах темных людей с ухудшением их положения. Но вскоре идеи старообрядчества фактически перестают служить лозунгом движения — восставшие больше не обращаются к царю с просьбой «чина не переменять». Таким образом, делает заключение Н.А. Барсуков, Соловецкое восстание не только не являлось *«крайним проявлением раскола»*, а *«развивалось вопреки ему»*.²⁵⁸ Схема А.М. Борисова²⁵⁹ была более сдержанной и корректной, но оба отвергли идею демократической историографии о борьбе восставших с централизаторской политикой правительства, утверждая, что единственной движущей силой восстания были миряне, которые боролись как с правительством, так и с реакционными монахами. Хотя А.Н. Робинсон на большом числе документов показал, что Соловецкие монахи во главе с архимандритом Никанором отменили общеобязательную для всей страны молитву за царя, а осуждение государя приняло в монастыре резкие формы.²⁶⁰ А Н.С. Чаев отметил, что *«Соловецкое восстание очень ярко показало, что старообрядческое движение было движением не только против господствующей церкви, но и против правительства»*.²⁶¹

Освобождение от вульгарно-социологического подхода и появление серьезных исследований такой сложной формы сознания, как религиозная идеология (А.Н. Робинсон, А.И. Клибанов, Д.С. Лихачев) определили общее изменение историографической ситуации. На базе новых установок на глубокое и непредвзятое изучение темы, появились работы филологов и историков, в которых были проанали-

зированы многие публицистические и исторические памятники Соловецкого восстания.²⁶² Одним из самых популярных памятников среди Соловецких челобитных была первая челобитная, направленная в Москву. В ней доказывалось, что новые книги перепечатаны «богопротивно и развращенно», и что во всех новшествах виноваты греки, соблазнившиеся латинской ересью. Все несчастья Русской земли (войны и оскудение) объяснялись именно вмешательством греков в церковные дела. Вторая челобитная, поданная царю через архимандрита Иосифа в 1668 г. содержит резкий отказ принять новые книги и фактическое объявление войны царю. После падения монастыря среди старообрядцев сложилась песня об осаде и взятии Соловков. Расправа над монахами описана довольно реалистично, но затем в песню вводится элемент легенды: якобы в Москве к царю пришли два старца, угрожали ему смертью и приказали «не разорять старой веры». Испуганный царь послал гонцов в Соловки с соответствующим приказом, но те встретили воеводу уже в Вологде, где он разболелся и умер. А за ним скончался и сам царь. Эти смерти, согласно песне, стали наказанием за разгром монастыря.²⁶³

В последующем советская историография раскола выглядит не менее противоречивой. Если А.Г. Маньков игнорировал роль раскола как идейного знамени антифеодальной борьбы в «Соловецком» восстании,²⁶⁴ то для А.Е. Катунского в ходе почти десятилетней осады призыв к борьбе за «старую веру» звучал как лозунг борьбы против деспотизма угнетателей.²⁶⁵ В.Г. Карцов документально доказал, что после разгрома войск С. Разина несколько сот разинцев бежали с Волги и Дона на Соловки, где влились в ряды защитников монастыря. В силу этого «Соловецкая эпопея послужила как прологом, так и эпилогом Крестьянской войны».²⁶⁶

Выступления староверов имели и свои региональные особенности. Так, «бунтарский» характер раскола в Помо-

рье в 80-90-е годы XVII в. выразился в нападении крестьянской раскольниковой общины, созданной в Рогозерской пустыни, на церкви Пудожского погоста и в создании раскольниками своеобразных крепостей в деревне Строкинской и Палеостровском монастыре.²⁶⁷

Но деятельность старообрядцев не сводилась только к участию в «классовых сражениях» XVII столетия, а имела специфические конфессиональные формы, хотя нередко и сопровождаемые открытыми выступлениями против власти. Одной из распространенных форм раскола стала пропаганда ими собственных идей. Судя по «расспросным речам», побеги крепостного населения и посадских людей в леса стали массовым явлением под влиянием сыска и обрядовой реформы с конца 1660-х годов. Однако поведение «церковных мятежников» отличалось от традиционного средневекового пустынножительства: ярко выступает стремление держать связь с «миром», пропагандировать по городам и селениям свое учение, и, таким образом, привлекать в свой лагерь новых единомышленников.²⁶⁸

Проповеди на улицах и площадях, где духовные дети проповедника составляли ничтожное меньшинство, были, по сути, просветительством. Хотя проповеди нередко соседствовали с прямым бунтом. Так 6 января 1681 г. праздник крещенского водосвятия (самый пышный из всех официальных праздников и самый торжественный из царских выходов) был нарушен бунтом, прямым зачинщиком и вождем которого власти посчитали Аввакума.²⁶⁹ Когда крестный ход удалился на реку, московские староверы учинили разгром в опустевших Успенском и Архангельском соборах. Это был не просто разгром, а еще и символическое осквернение гробницы Алексея Михайловича и церковных риз дегтем — общеизвестным знаком позора. Тем самым староверы показали, что в их глазах официальная церковь подобна блуднице и в силу этого не может претендовать на духовное руководство. В это время Гера-

сим Шапочник поднялся на колокольню Ивана Великого и оттуда бросал в толпу «воровские письма» с хулой на церковь и государя.²⁷⁰ По мнению В.И. Буганова, крещенская «замятня» была не случайным эпизодом или предприятием одиночек. Это было грозное предвестие «Хованщины», стрелецкого восстания, в котором переплелись социальные и конфессиональные мотивы.²⁷¹ Князь Иван Хованский сознательно использовал лозунг распри между приверженцами «старой» и «новой» веры для привлечения сторонников, которые могли бы оказать поддержку в готовившемся им дворцовом перевороте. В подметном письме, адресованном Софье, утверждалось, что князь якобы называл царевичей «еретическими детьми». Это было продолжением утверждений Аввакума о том, что их отец Алексей Михайлович шел на поводу у Антихриста. Но только в конце XVII века, по мнению А.Е. Катунского, лозунг борьбы за «старую веру» стал широко распространенным в борьбе народных масс против крепостничества.²⁷²

Вожди раскола попытались использовать в своих целях не только восстание стрельцов в июне 1682 г., но и «прения о вере» в кремлевской Грановитой палате в июле этого же года. Однако, в ходе прений наглядно проявилась религиозно-политическая сторона конфликта. На что и обратил внимание патриарх Иоаким, подчеркнувший, что репрессии вызваны не обрядовыми расхождениями, а неповиновением раскольников, выражавшееся, прежде всего, в «возмущении» народа против официальной церкви, и, в частности, в отказе от исповеди и причащения, которые служили, по мнению А.Н. Робинсона, важным средством духовного и политического контроля.²⁷³

Еще одной пропагандистской формой стало распространение старообрядческих произведений. Хотя с 1667 г. всей пустозерской «великой четверице» запретили держать бумагу и чернила, но узники сумели превратить острог в

литературный и агитационный центр. А сочувствующие ссыльным стрельцы помогали переправлять эти сочинения в Москву, в Соловецкий монастырь и в другие места.

И, наконец, распространенной формой протеста против светских и церковных властей стал уход староверов на окраины страны. По различным сведениям, еще в 1694 г. на берегу реки Выг несколькими противниками реформы Никона была образована старообрядческая община, о чем свидетельствуют «расспросные речи», сделанные в апреле 1695 г. в Олонецкой приказной избе.²⁷⁴

Постепенно, со второй половины 1980-х гг. начинается переосмысление роли и места церкви в жизни общества на принципиально новых ориентирах философской, социологической, политологической и исторической базы. Сближение «богословия истории» со светской версией отечественной истории заметно ускорило активным участием ученых-историков в проведенных Московской патриархией церковных международных конференциях в Киеве (1986 г.), Москве (1987 г.) и Ленинграде (1988 г.), посвященных 1000-летию принятия Русью христианства. Однако государственный поворот в церковной политике произошел не ранее 1988 года.

29 апреля 1988г. произошла встреча М.С. Горбачева с патриархом Пименом, ставшая сигналом к выходу первых работ, приуроченных к 1000-летию принятия Русью Христианства, а также дискуссиями на телевидении и в печати между учеными, журналистами и представителями православного клира.²⁷⁵ Происходил переворот во взаимоотношениях государства и церкви.

Весьма перспективной в научном плане представляется оценка старообрядчества с точки зрения цивилизационных особенностей России, когда старообрядчество рассматривается, прежде всего, как феномен русской духов-

ной культуры. Например, Н.С. Гурьянова в своей диссертации о центре поморского согласия – Выговской пустыни – рассматривает Выговскую литературную школу, прежде всего, как явление русской культуры.²⁷⁶ Кроме того, заслуживает внимания разрабатываемый некоторыми учеными подход к проблеме взаимоотношений государства и церкви с точки зрения условий формирования в России XIII-XVII вв. духовного сословия, которое в разные исторические периоды стремилось освободиться от опеки светской власти.²⁷⁷ И, наконец, расширение историко-культурного и биографического контекста призвано показать, почему и как в условиях перехода от средневековья к новому времени было подорвано политическое влияние церкви.

ГЛАВА 2. ВТОРАЯ ПОЛОВИНА 80-Х гг. – ПЕРИОД СМЕНЫ
ПОДХОДОВ В ИСТОРИОГРАФИИ ЦЕРКОВНО-
ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ
И РАСКОЛА РУССКОЙ ЦЕРКВИ

**2.1 Русская Православная Церковь
и система общественных отношений
в России XVII в. в советской
историографии перестроечного периода**

Особенность советской историографии жизни Русской Православной Церкви заключалась в том, что существо догматических и внутрицерковных вопросов затрагивалось в наименьшей степени. Это может показаться странным – ведь советская наука исходила из важного для нее принципа существования идеологической основы любого события государственной и политической жизни. Однако, в данном случае, необходимость разбирать идеологемы (догматы, сущность соборных решений и т.д.) вступала в противоречие с другим важным принципом – классовым подходом. Именно необходимость подгонять любой исторический анализ под трафарет теории классовой борьбы приводила к тому, что в советской историографии старообрядчество переставало быть, прежде всего, религиозным движением, а становилось антифеодальным выступлением угнетенных трудящихся масс.

Религиозные же формы преподносились как прикрытие его классовой природы. «Из того, что старообрядчество возникло и развивалось под знаком патриархальных идеалов, – развивал эту мысль А.И. Клибанов – не следует,

что оно не было антифеодальным и демократическими движением. Не «приверженность букве», как нередко характеризуется старообрядчество, а психологические и идеологические начала народного сознания и культуры – вот что отстаивали старообрядцы в своей борьбе с «никонианами» – церковными носителями и апологетами крепостничества. Это была классовая борьба в форме борьбы одной религиозной идеи против другой». ²⁷⁸ Апелляция старообрядцев к прошлому, вроде бы противоречившая тезису о прогрессивности раскола, объяснялась автором тем, что старина вызывала у них ассоциации с утраченной личной свободой и земельной собственностью. ²⁷⁹

Правда, в той же коллективной монографии, где была представлена выше цитируемая оценка А.И. Клибанова, выдвигалась и совершенно иное объяснение старообрядческой апелляции к прошлому. По мнению М.Я. Волкова, она объяснялась амбивалентной природой движения, содержащего как консервативную, религиозную, сторону, так и прогрессивную, выраженную в антифеодальном протесте. ²⁸⁰

Высказываемое в один голос эмигрантскими авторами утверждение о гибели в результате никоновских реформ идеологии «Москва – Третий Рим» противоречило представлениям советской историографии о существовании единой феодальной формации. Логика марксиста – при сохранении прежнего базиса не должна была измениться и идеологическая надстройка. Советские авторы выдвинули свою идею модификации традиционной русской идеологии в конце XVII-XVIII вв. ²⁸¹ Основанная Петром I северная столица истолковывалась в идеологическом смысле как «Новый Рим». Российский «град святого Петра» противопоставлялся католическому Риму, с его апостольским престолом. В то время как за Петербургом закреплялся статус светской столицы, Москва сохраняла роль сакрального центра, а Киев – первого очага отечественной государственности и культуры. ²⁸²

Для советской традиции исследования церковного раскола было характерно наличие противоречия, общего для освещения истории народного движения периода феодализма. С одной стороны, подчеркивалась антимонархическая направленность раскола, с другой, указывалось на наличие «царистских» иллюзий. Взгляд расколуучителей на царя, как антихриста на царском престоле, противоречил приписываемой старообрядцам (как представителям крестьянской эпохи в истории классовой борьбы) вере в «доброту царя». «Монархические иллюзии, — писала в исследовании, посвященном Соловецкому восстанию О.В. Чумичева, — вера в то, что царь все решит «по справедливости», — одна из характерных черт идеологии восставших старообрядцев. Почти до конца, в самых отчаянных, ситуациях верил в «исправление» Алексея Михайловича протопоп Аввакум. Вновь и вновь пишут царю соловецкие повстанцы. Расставаться с иллюзиями трудно. Но сама логика событий незаметно для участников ведет их к углублению конфликта с властями».²⁸³

Признание эволюционного развития общественной мысли в России XVII в. в направлении секуляризации приводило к снятию традиционного противопоставления Петровской империи и Московского царства. Популярность приобретает теория о том, что реформы Петра были идеологически подготовлены в период царствований Алексея Михайловича и Федора Алексеевича. Изображение московской Руси второй половины XVII в. как общества «переходного типа» нашла отражение в работах А.П. Богданова.²⁸⁴ Вероятно, не последнюю роль в развитии теории «переходного общества» сыграла общественная атмосфера перестроечных лет. Сама перестройка определялась, как переход к модели «обновленного социализма». Представление о самоценности каждой исторической эпохи, из которого следовала невозможность одну из них преподнести лишь в качестве этапа подготовки для другой, полу-

чило распространение в отечественной историографии только в постсоветский период.

Сам по себе вопрос о существовании идеологии раскола не столь однозначен. Сомнения в его правомочности обнаруживаются, в частности, в исследованиях В.С. Румянцевой.²⁸⁵ На основании документации Приказа тайных дел о раскольниках автор представляет старообрядчество как явление синкретическое. Под раскольниками московские власти понимали всех участников оппозиционного по отношению к официальной церкви движения, а также представителей неправославных конфессий.²⁸⁶ В таком качестве в печатной литературе предшествующего времени фигурировали, например, католики, протестанты, униаты. Широко применялось словосочетание «латинствующие раскольники». В 1650-60-е гг. наряду со сторонниками «старой веры», в сыске находилось, к примеру, немало adeptов «капитоновщины», заключавшейся в отрицании самой идеи церковной иерархии, а потому несовместимого с направлением деятельности ревнителей древнего благочестия. В этой связи, В.С. Румянцева ставила вопрос о некорректности используемого властями для своих противников прозвища «раскольник». Ни у одного из религиозных движений России данный термин, оскорбительный по своей сути, не использовался в качестве самоназвания. Вызывает лишь недоумение практика активного им оперирования современными светскими историками. Исходя из идейного синкретизма «раскольнического движения», В.С. Румянцева определяет в качестве его основы антицерковную направленность.²⁸⁷ Антиклерикализм же в советской историографии рассматривался в качестве одного из прогрессивных вариантов антифеодальной борьбы. Идеология раскола сводилась, таким образом, к классовому принципу. Впрочем, исходный тезис автора об антицерковной позиции старообрядцев не достаточно точно отражает их идейную платформу. Приверженцы консервативного

крыла в расколе не отрицали Церкви, а лишь противопоставляли официальной иерархии собственную.

В перестроечный период в советской историографии лишь намечалась смена методологии исторического анализа. Высказывались идеи о недопустимости экстраполяции современных представлений и критериев на события прошлого. Так, М.Б. Плюханова попыталась объяснить содержание учения Аввакума, исходя из специфики его метода толкования Писания. Исследователь исходила из того, что Аввакум представлял современность через интерпретацию священных текстов. М.Б. Плюханова отметила сходство аввакумовых посланий со средневековой книжной традицией в целом.²⁸⁸

Новационным для советской историографии подходом явилась идея параллельного рассмотрения событий российской и мировой истории. В частности, церковная реформа и раскол в Русской Православной Церкви предлагалось оценивать как этап общероссийского духовного развития. На международной церковной конференции «Богословие и духовность Русской Православной церкви» высказывалась мысль о расколе, как проявлении глобального перелома сознания на рубеже между средневековьем и Новым временем в Европе. Конфликт «старообрядцев» и «никониан» проходил на фоне европейских религиозных войн, что говорит о наличии более широкой закономерности, чем локальный внутрицерковный конфликт.²⁸⁹

Исследования Н.С. Гурьяновой реабилитировали эсхатологическую проблематику в качестве предмета изучения отечественной науки. В прежней советской историографической традиции к вопросам такого рода относились, по меньшей мере, как к несерьезным. При этом заметим, что монография Н.С. Гурьяновой «Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма» была вполне традиционна в плане методологии и оценок. Само старообрядчес-

кое движение оценивалось автором как «социальный протест под религиозной оболочкой». ²⁹⁰ Эсхатология преподносилась, таким образом, лишь как форма, а не как сущность раскола, идеологией которого определялся «антифеодальный протест». ²⁹¹ Из арсенала атеистической пропаганды заимствовались такие суждения, как, например, о том, что «эсхатологические ожидания ... должны были держать папству в постоянном страхе перед возможным грядущим наказанием»; «антифеодальная составляющая старообрядческой эсхатологии сочеталась с классовым ретроградством». ²⁹²

В результате обнаружения неизвестных прежде источников старообрядческого происхождения Н.С. Гурьяновой удалось скорректировать некоторые эсхатологические образы. В частности, одним из известных образов «коллективного антихриста» являлась «лжетроица» – Алексей Михайлович – Никон – Арсений Грек. ²⁹³ Согласно другой версии, число 666 дешифровывалось на основании сложения арифметических значений букв мирского имени патриарха – «Никита». ²⁹⁴ По мнению Н.С. Гурьяновой, смена эсхатологических ожиданий – от персонификации (различной) антихриста, явившегося в мир, к представлению о его духовном пришествии – происходит во второй половине семидесятых годов XVII в. Она связывалась ей с уходом из жизни Алексея Михайловича. Для старообрядцев смерть государя привела к формированию мнения, что тот «не есть последний антихрист, а лишь послушник его». ²⁹⁵

О.В. Чумичева обнаруживает материалы, дающие представления об эсхатологических настроениях среди участников Соловецкого восстания. Среди монастырской братии, утверждает она, получило распространение представление о Патриархе Никоне, как антихристе. Подтверждение этому они находили при соотнесении его имени (его мирского имени – «Никита») со «звериным числом» 666. Ассоциация Никона с антихристом основывалась, также,

на подозрении Никона в намерении стать русским папой, а также факте строительства им Новоиерусалимского монастыря. Правда, здесь в изложении автора несколько нарушалась хронология событий. Ведь восстание на Соловках вспыхнуло лишь в 1666 г., когда Никон уже был фактически отстранен от патриаршей кафедры и не играл существенной роли в церковной реформе. В отношении фигуры Алексея Михайловича также существовали различные толкования. О.В. Чудинова отмечает существование среди монастырской братии мнения, что он есть последний царь. Семь царей, утверждали расколоучители, были на Москве, а восьмого не бывать. В большинстве своем, полагает автор, монахи придерживались точки зрения о пришествии «чувственного антихриста». Именно с Соловецким монастырем О.В. Чудинова связывает зарождение учения о духовном антихристовом пришествии. Причем, она датировала появление этой теории кануном восстания. Это противоречит мнению большинства исследователей, датировавших появление этой версии эсхатологического истолкования церковных реформ последней четвертью XVII в.²⁹⁶

Характерной особенностью историографии жизни Русской Православной Церкви в перестроечный период стало включение в научную жизнь, в единый историографический процесс, трудов историков, представлявших клир Русской Православной Церкви. Конечно, они резко отличались от трудов официальных советских авторов, как в методологическом, так и в содержательном отношении. К примеру, о. Л. Лебедевым была выдвинута довольно оригинальная, в контексте существовавшей историографической традиции, идея противопоставления духовности «Нового Иерусалима» патриарха Никона концепции «Третьего Рима».²⁹⁷ Эта теория получила развитие у П. Паламарчука.²⁹⁸

События церковной жизни второй половины XVII в. освещались о. Л. Лебедевым, как отражение эсхатологического сознания. Эсхатология соотносилась со сменой цивили-

лизационной парадигмы, утратой мироощущения «Святой Руси». Причем, участниками напряженной эсхатологической дискуссии выступали, по мнению автора, не только «расколоучителя», но и их оппонент Никон. «Осуждение Патриарха Никона, — пояснял он, — было чем-то вроде конца мира в том смысле, что закончился мир русской жизни, где главным и центральным во всем было то, что условно обозначается емким понятием Святая Русь! Поэтому мистически совершенно не случайно, что собор, осудивший Патриарха Никона (и одновременно — старообрядцев!), открылся не иначе, как в году 1666-м! Число шестьсот шестьдесят шесть, как известно, — это число имени антихриста, последнего губителя человеческого рода, который должен воцариться над миром в конце земной истории человечества. На совпадение с этим числом даты — 1666 г. — современники обратили должное внимание, правда, по-разному толкуя значение такого совпадения. Обратили они внимание и на самый дух того, что творилось в русском обществе как на соответствующий концу мира. Очень яркие слова в этом отношении сказаны были и Патриархом Никоном; он тоже чувствовал приближающийся конец чего-то очень-очень основополагающего в русской жизни и переживал это как духовную катастрофу для всей страны. Иначе говоря, конечные судьбы всего человечества были моделированы на России XVII столетия. Подобные моделирования, имеющие значение знамений, пророческих преобразований, случались и прежде и не только в России. Случались они и впоследствии, в том числе и прежде всего — в России. Но то, что произошло у нас в XVII веке, явилось самым узловым для дальнейших судеб Отечества. Кончился мир жизни, где все определяющим и всеорганизующим началом было святоотеческое Православие: вместе с Патриархом Никоном оно уходило как бы в некую ссылку. От столичного шума — в пустыню народного быта, народной веры, в тайники духовного опыта».²⁹⁹

При ослаблении государственного идеологического прессинга в отношении религии активизировалась исследовательская и научно-популяризаторская деятельность не только представителей Русской Православной Церкви, но и приверженцев различных толков старообрядчества. Естественно, что центральной темой в публикуемых исследованиях историков-старообрядцев явился русский церковный раскол. «В результате никоновской реформы, – декларировал в докладе на собрании старообрядческого Историко-богословского общества Б.П. Кутузов, – были сняты вековые ограничения и запреты и в Русскую Церковь хлынул с Запада мутный поток новшеств и различных нововведений во всех сферах церковной жизни: в богословие и в обряды, в церковную архитектуру, в церковное пение и в иконопись. Эрозия Православия зашла так далеко, что сегодня можно уже говорить не об иконописи, а о живописных изображениях на религиозную тему, не о богослужебном пении, а о вполне светской музыке на религиозную тему и т.д. Латинизация новообрядной Церкви – по-моему, она на виду у всех».³⁰⁰ Б.П. Кутузов оригинально интерпретирует евангельскую мысль о том, что «разделившееся царство» долго не устоит. Последующие, вслед за расколом, катаклизмы в истории России он видел следствием разделения церкви. В церковной реформе Б.П. Кутузов видел не только проявление политического утопизма царской власти, руководствовавшейся идеей борьбы за византийское наследие, но и провокацию со стороны католиков. Ватикан, указывал он, стремился использовать Москву в качестве своего орудия борьбы с турецкой угрозой. Наиболее привлекательной приманкой, на которую «в итоге и клонул Алексей Михайлович»³⁰¹, являлся константинопольский престол. Вплоть до поражения турок в 1683 г. под стенами Вены проблема османского нашествия оставалась одной из главных опасностей для Западной Европы. В ракурсе европейской политики оценивал

Б.П. Кутузов и московскую миссию воспитанника иезуитских коллегий Юрия Крижанича. Греки же, по мнению исследователя, действовали в фарватере стратегии Ватикана. Для искушенных в интригах иезуитов не требовалось большого труда, чтобы, к своей пользе, активизировать восточных иерархов при царском дворе. Церковная реформа квалифицировалась Б.П. Кутузовым как первый шаг реализации «греческого проекта». «Царь Алексей, — заявлял докладчик, — принес в жертву этой идее неисчислимое количество душ православных христиан, своих соотечественников, казненных за сопротивление реформе, которую теперь с полным основанием можно назвать преступной, расколол саму Церковь, а освобождения греков из-под владычества мусульман так и не добился — и до наших дней Царьград называется Стамбулом».³⁰² «Идеологическая диверсия», — так, в конечном счете, оценил старообрядческий исследователь никоновские церковные преобразования.³⁰³

Неудовлетворенностью историков существующими схемами объяснения происхождения церковного раскола можно объяснить появление некоторых совсем уж экстравагантных теорий. А.С. Ахиезер, к примеру, выводил корни старообрядческого учения из манихейства. Исходным положением для А.С. Ахиезера являлось определение христианства, как монотеистической религии. Дуалистические же стереотипы в воззрениях христиан рассматривались автором как манихейские инновации. Дихотомия добра и зла у староверов соотносилось, по его мнению, с религиозным дуализмом, а потому представляло собой отступление от христианского монотеизма. «Староверие, — утверждал А.С. Ахиезер, — можно рассматривать как своеобразную энциклопедию модификаций манихейства, необходимых для борьбы со срединной культурой, с большим обществом, с прогрессом, с социальным разнообразием, противостоящим уравнительности, с сословностью и основанной на ней властью».³⁰⁴

Советская историография в перестроечный период, по-прежнему, находилась в рамках формационного подхода. В соответствии с установленной схемой, события второй половины семнадцатого века в России могли трактоваться только через призму теории феодальной формации. Лейтмотивом работ, посвященных истории Русской православной церкви этого периода, являлось доказательство ее феодальной сущности.

Интересные статические данные, касавшиеся жизни Русской Православной Церкви, приводилась в коллективной монографии «Русское православие: веки истории». Согласно данным, приводимым М.Я. Волковым, в России в 80-е гг. XVII в. насчитывалось около 15 тыс. церквей, разделявшихся на приходские, соборные и долевые. По определению численности существовавших к концу столетия монастырей среди авторов монографии обнаруживаются некоторые разночтения. М.Я. Волков утверждал, что их имелось около 650.³⁰⁵ По данным Я.Е. Водарского, только учрежденных в течение XVII столетия новых монастырей насчитывалось 657 (в полтора раза больше, чем за предшествующий век). В совокупности же с основанными ранее, и за вычетом ряда ликвидированных, их общая численность составила — 1153.³⁰⁶

На основании допущения о том, что среднестатистический штат одной церкви составлял 7 служителей, М.Я. Волков оценивал численность духовенства в XVII в 100-110 тыс. человек.³⁰⁷ За основу большинства статистических расчетов в отношении Русской Православной Церкви допетровской эпохи брались синодальные данные XVIII в., корректируемые в соответствии с предполагаемой эволюционной динамикой. Понятно, что погрешность такого рода расчетов может быть достаточно высока. Развитие Русской Православной Церкви во второй половине XVII в. осуществлялось скорее по революционному, нежели эволюционному, сценарию, а потому линейные модели

в данном случае представляются мало эффективными для анализа.

В противоречии с тезисом о феодальной сущности Русской Православной Церкви, приводились данные о сравнительно низком имущественном уровне большинства представителей приходского духовенства. Пытаясь разрешить это противоречие, советские историки утверждали, что в качестве феодала выступала Церковь в целом, тогда как отдельные ее служители могли быть ближе к народу, нежели привилегированным группам общества. М.Я. Волков писал об амбивалентной сущности приходского духовенства, занимающего «промежуточное положение между эксплуатируемой массой народа и господствовавшим классом феодалов». Двойственность положения духовенства виделась автору в том, что, будучи лично свободным и нетяглым по отношению к государственной казне, оно, вместе с тем, несло тягло по отношению к своим архиереям. Зависимость приходских священнослужителей от высшей церковной иерархии определялась обязанностью выплат в архиерейский дом десятины, возмещением расходов связанных с ее сбором (проезд и кормление «десятильников»), подсудностью их по духовным делам.³⁰⁸

Особо пристальное внимание в исследованиях советских историков продолжал вызывать вопрос о доходах Церкви. Раскрытие его позволяло проиллюстрировать базовое положение о принадлежности духовенства к эксплуататорским классам. Доказательство сребролюбия священнослужителей использовалось для дискредитации идеологического противника — церкви — с моральных позиций. Воздерживаясь от категорического осуждения церкви, не вполне корректного в условиях провозглашенного в 80-е годы в СССР курса на толерантное отношение к религии, в концептуальном и содержательном отношении советские авторы оставались на позициях «научного атеизма».

М.Я. Волков выделял два универсальных источника доходов духовенства в XVII в.: от использования имеющейся в распоряжении каждой церкви земли и от оплаты паствой совершения треб. Причем, земельными угодиями священники распоряжались как для организации сельскохозяйственного производства (главным образом в сельской местности), так и для сдачи в аренду под жилые постройки (преимущественно в городах).³⁰⁹ Автором обращалось также внимания на распространение во второй половине XVII в. особой категории т.н., «ружных» приходских церквей. Помимо традиционных источников дохода, служители их получали от казны особое годовое содержание деньгами и хлебом — «ругу». Только за 1679-80 гг. по «ружной» статье государству пришлось выплатить духовенству около 35 тыс. руб. Таким образом, резюмировал М.Я. Волков, получавшие ругу священники «участвовали в присвоении прибавочного продукта, созданного производителями города и деревни и изъятого у них казной в форме налога».³¹⁰

Тезис о социальной неоднородности духовенства подтверждался также с помощью разделения его привилегированной части на три различающихся по источникам получения доходов группы: 1. духовенство соборов и монахи мелких монастырей, владевшие землей без прикрепленного к ней крестьянства; 2. духовенство соборов и монахи пятисот богатейших обителей, имевших как вотчины, так и крепостных; 3. представители патриаршего и архиерейских домов, располагавших не только вотчинными поступлениями, но и сборами с низовых структур епархии. Тезис о Церкви как крупнейшем феодале должна была подтвердить статистика, согласно которой в 1670-е гг. на ее вотчинах находилось 148 тыс. крестьянских дворов, с 700 тыс. человек мужского пола, что составляло 21 % частновладельческого населения страны.³¹¹ Пашенные же владения духовенства, указывал Я.Е. Водарский, охватывающие 2 млн. десятин, составляли 16% всего земельного

фонда. Особое внимание, как к крупнейшему церковному феодалу, по традиции уделялось Троице-Сергиевому монастырю, имевшему к концу XVII в. около полумиллиона десятин земельных угодий, 150 тыс. десятин пашни, с 200 тыс. душ, предполагая вероятную утайку податного населения.³¹²

Церковно-монастырские доходы интересовали советских исследователей гораздо больше, чем содержание религиозного учения. В результате образовался существенный перекося в публикации материалов, посвященных духовной и хозяйственной сторонам жизни Церкви. До сих пор, если не считать старообрядческую литературу, отсутствует более или менее полное издание памятников религиозной мысли России второй половины XVII в., по которым возможно было бы проследить развитие государственной идеологии. Вместе с тем, широкий спектр изданных в советское время документальных материалов позволяет в деталях реконструировать экономическую жизнь Церкви, как на общегосударственном, так и региональном уровне. Симптоматична в этом отношении публикация Вкладной книги Троице-Сергиева монастыря от 1673.³¹³ Исследователи и ранее неоднократно черпали сведения из нее.³¹⁴ Приведенные во Вкладной книге материалы позволяли, по словам В.А. Кучкина, лишний раз убедиться, что в руках Троице-Сергиевского монастырского клира сосредоточивались не только обширные земельные владения, рассредоточенные по 39 уездам и городам, и превосходящие более чем в два раза вотчины самого патриарха, но и значительные денежные средства.³¹⁵

Из констатации факта, что Церковь, как земельный владелец, в экономическом смысле выступала конкурентом государству, следовал, сообразно с марксистской идеологией, вывод о неминуемом политическом соперничестве институтов светской и духовной власти. Поэтому соперничество Никона и Алексея Михайловичу показывалось в

качестве естественного следствия глубинного, институционального противостояния.

Сильно упрощенной представляется распространенная в советской историографии характеристика Никона как «русского папы». Так, М.Н. Громов и Н.С. Козлов, аккумулируя в одной фразе историческую миссию патриарха, писали следующее: «Возвысив себя в качестве «русского папы», он хотел, в конечном счете, сделать Россию мировой державой, а себя — фактически ее правителем, но потерпел в своих наиболее претенциозных планах неизбежный крах».³¹⁶ Такая оценка являлась результатом поверхностного анализа, так как говорить об однородности никоновской идеологии и папизма можно было лишь при полном игнорировании богословских традиций. Совершенно игнорировалось, что Никон, будучи грекофилом, активно боролся против латинских догматов, в том числе апологии папства.³¹⁷

Преувеличение степени влияния патриаршей партии обнаруживается и в исследовании М.Я. Волкова. Первоначальная поддержка, оказанная царем патриарху, объяснялась им необходимостью церковных реформ, для проведения которых требовалась фигура, обладавшая известной долей самостоятельности, высоким политическим авторитетом, способная централизовать управление в Церкви. Никон же, полагал исследователь, вступил в конфронтацию со светской властью еще до возведения в высший духовный сан. Появление у него замысла по изменению взаимоотношений царя и патриарха датировалось автором более ранним временем (не позже 1651 г.). Вызовом Алексею Михайловичу стала проведенная еще до смерти патриарха Иосифа канонизация убитого по распоряжению Ивана Грозного митрополита Филиппа (Кольчова). Как безусловная уступка расценивалась выдача царем молебной грамоты, признававшей вину носителя царской власти и содержащей моление о прощении царя за смерть митрополита. Еще более возвышало престиж нового патриарха

принятие самодержцем его условий занятия патриаршего престола, предполагавших послушание перед ним «яко начальником и пастырем и отцом краснейшим» в вопросах о «догматах божих и о правилах»». ³¹⁸

Начальный период никоновского патриаршества М.Я. Волков иронично характеризовал как систему «премудрой двоицы». При отсутствии царя в столице, весьма продолжительном во время войн с Речью Посполитой и Швецией, Никон, несмотря на существование специальной комиссии боярской думы, играл роль главы правительства. В приказной практике появляются даже формулы: «... святейший патриарх указал и бояре приговорили». ³¹⁹

М.Я. Волков связывал рост влияния Никона, прежде всего, с успехами внешней политики России. Будучи идейным вдохновителем присоединения малороссийских земель, он нес определенную ответственность за реализацию внешнеполитической программы. Поэтому, полагал М.Я. Волков, наступившая в 1656-57 гг. волна военных и дипломатических неудач привела, в итоге, к падению патриарха. Именно ему, без достаточных на то оснований, приписывал М.Я. Волков инициативу вступления в войну со Швецией. «Начать эту войну еще до заключения мира с Речью Посполитой, — утверждал исследователь, — склонил царя патриарх Никон, который был увлечен расширением своей власти как главы церкви. Ему подчинялись уже православные церкви Украины и Белоруссии. Никон установил прочные связи с гетманом Б. Хмельницким (после его смерти — с гетманом Иваном Выговским) и казацкой старшиной, а реализация плана имперских послов — в союзе со Священной Римской империей и Речью Посполитой выступить против турок — могла привести к освобождению Молдавии и Валахии и к подчинению православной церкви этих княжеств его власти». ³²⁰

Автором обращалось внимание, что главным обвинением, озвученным князем Ю.И. Ромодановским при снятии

Никона, явилось использование им титула «великий государь». Использование этого титула, полагал автор, носило незаконный характер и говорило о том, что Никон считал свою власть равной царской.³²¹

В отличие от большинства исследователей, М.Я. Волков расценивал попытки Никона вернуться на патриаршую кафедру, как вполне реалистический сценарий. Даже учитывая то обстоятельство, что желал он возвращения в роли победителя, то есть на условии признания Алексеем Михайловичем его первенства.

Попытку Никона вернуть себе статус главы церковной иерархии обнаруживает М.Я. Волков в проекте интронизации двух патриархов. Низложенный глава Русской церкви соглашался на поставление местного московского патриарха на условии, что сам он, как «вселенский патриарх», будет осуществлять обряд посвящения. Никон, таким образом, оказывался бы на более высокой ступеньке церковной иерархии.³²²

В качестве козырной карты Никона автор оценивал влияние того на враждовавшего с Москвой гетмана И. Выговского и казацкую старшину. Посетив столицу после конотопского поражения русских войск, патриарх публично осудил царя за пролитие христианской крови в борьбе с православными казаками. При этом Никон, утверждал, что стоит ему лишь отписать И. Выговскому две строчки, и гетман перейдет на службу царю. По мнению автора, при этом Никон явно преувеличивал свои возможности.³²³

Другим козырем Никона М.Я. Волков считал наличие у него сторонников в греческой церковной иерархии. Поддержку ему оказывали патриархи – константинопольский Дионисий и иерусалимский Нектарий.³²⁴ Это объясняет их отсутствие на Соборе в Москве в 1667 г. Если бы соборное представительство не ограничилось александрийским и антиохийским патриархами, результат соборного решения по Никону, на взгляд М.Я. Волкова, мог быть совершенно иным.

Однако, в соответствии с советской концепцией социально-экономической подоплеку любого исторического процесса, в том числе и противостояния светской и духовной власти, детронизация Никона являлась не более чем частностью. М.Я. Волков указывал на проявленное на Соборе всеобщее недовольство архиереев подсудностью духовных лиц светскому суду и практикой деятельности Монастырского приказа. В соответствии с высказанными рекомендациями, с июля 1667 г. духовенство освобождалось от светского судопроизводства, а Монастырский приказ лишался судебной функции, что автоматически ставило вопрос о его упразднении. Из этого автор делал вывод о том, что нет оснований для утверждения о победе государства над церковью по итогам Соборов 1666-1667 гг.³²⁵

Основной тенденцией институционального развития Русской Православной Церкви советские историки справедливо считали управленческую централизацию. Сквозь призму этой тенденции рассматривался М.Я. Волковым мало освещенный в отечественной историографии проект патриарха Иоакима по реорганизации в 1681г. церковного управления. Предполагалось создать в рамках Московской патриархии 12 митрополий, число которых символизировало бы 12 апостолов. В каждом из митрополичьих округов должно было находиться 6 архиепископий и епископий. Кроме того, посредством введения системы степеней в отношении кафедр, Иоаким пытался установить строгую последовательность замещения кафедральных мест. Однако, ввиду сопротивления архиереев, реформаторские замыслы ограничились лишь учреждением нескольких новых епархий. Это противодействие объяснялось М.Я. Волковым «во-первых, тем, что архиереи — эти «князья» церкви, каждый из которых был в своей епархии полновластным владыкой, не желали усиления централизации церковного управления и установления контроля за их деятельностью и доходами со стороны митрополитов. Они предпочли

остаться под властью патриарха, контроль которого в названных сферах был, по сути, номинальным. Во-вторых, создание 72 епархий можно было осуществить только путем дробления прежних значительных по территории епархий, что сократило бы размеры доходов каждого из архиереев. Это, естественно, шло вразрез с их интересами, и поэтому они выступили против совершенствования церковной организации и завершения ее централизации». ³²⁶ Таким образом, патриархия в своих централизаторских устремлениях должна была преодолевать инерцию сопротивления архиерейства, не меньшую, чем государство в борьбе с проявлениями боярской автономности.

Наряду с марксистской традицией изображения Русской Православной Церкви в качестве реального конкурента феодального государства, в советской историографии существовала тенденция изобличения цезарепапистских устремлений самодержавной власти. Охватившая в конце 1980-х гг. общественное сознание лихорадка борьбы со «сталинизмом» переносилась даже на анализ событий XVII в.

Мысль об абсолютной власти самодержца над Русской Православной Церковью зачастую обозначалась не в институциональном, а личностном ракурсе. Царь Алексей Михайлович, утверждает М.Б. Плюханова, мог в любой момент и низложить патриарха, и расправиться с «расколоучителями». Старообрядцы, таким образом, оказались жертвами не в силу выдвинутых ими идеологием, а по причине проявленной в отношении к царской власти непокорности. С равным успехом, по логике автора, Алексей Михайлович мог бы обрушиться и на сторонников Никона. Царь, поясняет М.Б. Плюханова, «придерживался нового обряда, но со все растущим неудовольствием замечал, что и старообрядцы и новообрядцы в своих столкновениях одинаково мало взирают на высший авторитет царской власти. Сво-

евелие ревнителей вообще стало раздражать его. Он отверг Никона, в дальнейшем казнил старообрядцев не как идейных противников, а как бунтующих рабов. Протопопа Аввакума, неукротимого врага принятых им обрядов, он лично чтит и потому не решался казнить его до самой своей смерти. Главной идеей в борьбе стала для царя и слуг его чуждая ревнителям церковного благочестия идея покорности властям, государственной и церковной дисциплины».³²⁷

Логика глобального институционального конфликта между государственной и церковными властями требовала поиска конфликтов между ними и на местном уровне. Е.К. Ромодановская обнаружила такой конфликт в Тобольске. Свой вывод она сделала на основании рассмотрения различных редакций «Сказания» о явлении иконы Богородицы. Автор обнаруживает две противоречащие друг другу версии изложения событий, связывая происхождение одной из них с архиепископом Симеоном, другой — с воеводой, князем И.А. Хилковым. Эти две версии косвенно отражали, по ее мнению, динамику борьбы воеводской и архиерейской партий в соответствующей епархии. Согласно авторскому историко-текстологическому анализу, воеводская редакция была составлена ранее Симеоновской и подверглась затем корректуре со стороны архиепископа. Как и Никон, архиепископ Симон, двумя годами, позже в 1658 г., изнуренный тяжелой борьбой с тобольскими воеводами, самовольно, «без государеву указу», оставил кафедру, и уехал в Москву искать защиты у Алексея Михайловича. Именно в столице, а не в Тобольске (или вообще в Сибири), распространяются списки «Сказания». Разногласия между воеводой и архиереем обозначили, по мнению Е.К. Ромодановской, процесс подчинения церкви государству в провинции, жертвой которого уже в петровскую эпоху станет сибирский митрополит Игнатий (Римской — Корсаков).³²⁸

Соответственно с духом времени (ведь речь идет о второй половине 80-х гг.!!), осуществлялся поиск «демократической альтернативы» авторитаризму. Некоторые из авторов пытались обнаружить ее в старообрядческом движении. Первым русским публицистом, определявшим Аввакума, как бунтаря против культа «царской личности» стал А.Н. Робинсон. Царь, в писаниях протопопа, — «отщепенец», «много мучительства сотворил и крови неповинных реки протечи», «нонеча хмелехонек от никонова тово напоения», «беспрестанно пьет кровь свидетелей Иисусовых». Умершего Алексея Михайловича протопоп изображал под именем легендарного правителя Максимилиана, мучающимся в аду. Сама казнь Аввакума, с точки зрения исследователя, имела не религиозную, а политическую мотивировку.³²⁹

Старообрядцами была предложена своя модель взаимоотношений церкви и государства. Как отмечала Н.С. Гурьянова, «в эсхатологических сочинениях наряду с чисто религиозными проблемами решался и вопрос отношения к государственной власти, к монарху — антихристу».³³⁰ Антимонархические настроения в старообрядческой среде раскрываются ею через факты сознательного немоления за государя. Зарождение данной формы религиозного протеста связывается автором с Соловецким восстанием.³³¹ Впоследствии, отказ от молений за царя стал символом старообрядческой оппозиции государственной власти. Однако, оговаривается автор, старообрядцы не являлись противниками монархии вообще, а лишь конкретного нечестивого монарха — предтечи антихриста.³³²

Одной из наименее табуированных в советской историографии сторон жизни Русской Православной Церкви являлось церковное образование. Правда, в основном, историки следовали марксистской теории о закономерном процессе секуляризации школы. Историография «перестроечного» периода была обогащена значительным пластом

фактического материала о попытках создания под эгидой Русской Православной Церкви образовательных центров вплоть до учреждения Славяно-греко-латинской академии. Указывалось на попытки создания властями греческих и латинских школ в 1632, 1645, 1649, 1653 гг.³³³ М.В. Толстой писал о создании такого рода образовательных центров в Чудовом (Елифанием Славинецким), Андреевском (Ф.М. Ртищевым) и Богоявленском (Симеоном Полоцким) монастырях.³³⁴

Советская историография не знала недостатка исследований, посвященных восточной политике Ватикана. Она преподносилась в рамках теории о церковном «дранг нах остен». Взаимоотношения Русской Православной Церкви с папскими структурами, в частности орденом иезуитов, на Украине времен Б. Хмельницкого исследовались в ряде работ С.Н. Плохия (ныне проживающего в Канаде). Автор акцентировал внимание на антикатолической и антиуниатской направленности восстания казаков, суть которой пытались упростить, загоняя в рамки тезиса о «национально-освободительной борьбе». Речь, таким образом, шла не об освобождении украинцев как этноса, а об их православной самоидентификации. Работы С.Н. Плохия приобретали дополнительную актуальность в контексте роста сепаратистских настроений в Украинской ССР, ориентации украинской элиты в сторону Запада. Особая концептуальная ценность его трудов видится также в попытке рассмотрения деятельности Русской Православной Церкви во второй половине XVII в. в контексте движения контрреформации в Европе. Автор выделял два ведущих направления папской политики в украинских землях: 1. курс на заключения унии и упрочение позиций униатской церкви; 2. стратегия использования казачества на стороне Габсбургов и Венеции в антитурецкой и антиатарской борьбе. Период 1648-1654 гг. характеризовался им как кризисный этап в восточной политике Ватикана.³³⁵

Характерно, что в постсоветской украинской историографии в отношении времени Б. Хмельницкого доминирует совершенно иной взгляд, согласно которому «сила Украины» виделась не в помощи Москвы, и не в православной вере, а, как раз, наоборот, в связях с Западной Европой, откуда она «перенимала все живые культурные веяния». ³³⁶ Таким образом, религиозная, а именно антикатолическая природа восстания вновь, как и в советские годы, всячески замалчивается и ретушируется.

2.2 Оценка деятелей церковного раскола в советской историографии второй половины 80-х гг.

Советские историки, описывавшие якобы существовавший конфликт государства и церкви, как правило, не были беспристрастны. Симпатии их, были на стороне более «прогрессивной», по их мнению, силы – светской власти. В соответствии с этим подходом царю оказывалось некоторое предпочтение перед патриархом. И это несмотря на «правильное», по советским понятиям, крестьянское происхождение Никона. В описаниях патриарха доминировала тема его чрезмерной заносчивости. «Известны, – писал М.Я. Волков о характере патриарха, – нетерпимость, резкость и даже жестокость владыки в отношении людей, находившихся под его властью. Но здесь важнее отметить, что, видимо, с юности он считал себя «богоизбранным», верил в свое высокое предназначение. Эта вера укрепилась в нем необычайно быстрой церковной карьерой и способствовала развитию непомерного честолюбия, властолюбия и склонности к деспотизму. Никон любил быть первым и выделяться даже внешне, в том числе своим поведением, жилищем (он построил в Новгороде новый архиерейский дом), богатой одеждой и т.п. Для достижения первенства он не стеснялся преувеличивать свои заслуги. Из убеждений Никона здесь важно отметить преувеличенное пред-

ставление, свойственное многим людям того времени, в том числе и провинциальным членам кружка ревнителей благочестия, о высоком предназначении «священства» и приоритетном характере церковной власти. Это убеждение, подкрепленное честолюбием и властолюбием Никона, привело этого умного и незаурядного государственно-церковного деятеля середины XVII в. к неверной оценке соотношения сил между светской и церковной властями. Он явно переоценивал возможности последней». ³³⁷

Из церковных деятелей наиболее благоприятным образом автор оценивал Стефана Вонифатьева. Протопоп Благовещенского собора и духовный отец государя характеризовался как «человек умный, образованный, доброжелательный и внимательный к людям и их мнениям, хорошо знавший «настроения» в церковной жизни». ³³⁸ Именно Вонифатьева, а не Ивана Неронова или Аввакума, М.Я. Волков считал руководителем кружка «ревнителей древнего благочестия». Соратники подбирались Вонифатьевым из числа малоизвестных представителей провинциального духовенства. Именно благодаря его усилиям члены кружка заняли высокие посты в церковной иерархии: Иван Неронов был переведен протопопом в Москву (в Казанский собор), Аввакум Петров – в Юрьевец – Поволжский, Даниил – в Кострому, Лазарь – в Романов, Логгин – в Муром. Причем, деятельность будущих «расколоучителей» на местах своего служения, не без сарказма отмечал автор, отнюдь не всегда являлась успешной. Бесспорного старообрядческого авторитета Аввакума Петрова, пытавшегося принудительными мерами поднять уровень благочестия у населения Юрьевца – Поволжского, паства попросту подвергла избиению. Напрашивался вывод, что без помощи царского духовника известные впоследствии фигуры российской религиозной жизни просто не состоялись бы. Вонифатьев, полагает исследовать, мог и сам занять патриарший престол. Челобитная царю от Казанского митро-

полита Корнилия и ревнителей древнего благочестия предлагала именно его к избранию в патриархи. Уклоняясь от данного предложения, он настойчиво рекомендовал к избранию кандидатуру Никона. Новый патриарх являлся исключительно его креатурой. Амбициозный Никон противопоставлялся, таким образом, альтруистическому Вонифатьеву. Вместе с тем, самым противоречивым образом, М.Я. Волков утверждал, что одной из проблем Вонифатьева была борьба с партией «провинциалов» из числа членов кружка «ревнителей». Какая же тут борьба, если все его ставленники и были теми самыми «провинциалами»?³³⁹

В советской историографии получил широкое распространение прием сопоставления колоритных фигур российской и западноевропейской истории. Происходило это, опять-таки, не без влияния политических перемен — такой прием коррелировал с пропагандой «общечеловеческих ценностей». Одним из излюбленных персонажей для такого анализа из числа исторических деятелей второй половины XVII в. стал протопоп Аввакум. Перефразируя слова Ф.Энгельса о Данте, А.Н. Робинсон оценивал его место в развитии русской общественной мысли как последнего писателя Средневековья и первого писателя Нового времени. «Житие» Аввакума соотносилось А.Н. Робинсоном с «Историей моих бедствий» Пьера Абеляра, «Исповедями» Августина Блаженного, Ж.Ж. Руссо, Л.Н. Толстого, М.Горького, «пюремными произведениями» М. Полло, Т.Кампанеллы, М. Бетлина, Д. Бранковича, Н.Г. Чернышевского. Автор противопоставлял душевную простоту «огнепалого» протопопа «внешней мудрости» Симеона Полоцкого.³⁴⁰

Развитие исторической психологии поставило вопрос об определении душевного склада религиозных деятелей второй половины XVII в. и, прежде всего, расколуучителей. М.Б. Плеханова отмечала появление в это время нового типа людей, нехарактерного для прежних поколений русского духовенства. Сообразно с традицией старо-

обрядческой литературы, они идентифицируются ей как «воины Христовы». Исследователь связывает происхождение этого типа с атмосферой Смутного времени, когда в обстановке всеобщего хаоса, каждый должен был вести свою борьбу в одиночку, как в физическом, так и нравственном смысле. Огромную роль, по ее мнению, в выработке нового психологического типа духовенства сыграла героическая оборона Троице-Сергиевой лавры, закончившаяся победой воинов-иноков. Следствием явленного ими примера, констатирует автор, стало распространение воинственности среди духовного чина. М.Б. Плеханова предлагает троичную схему преемства духовного лидерства «воинов Христовых» – Дионисий-Неронов-Аввакум.³⁴¹

В анализе Пустозерского сборника М.Б. Плеханова делает акцент на психологических особенностях четырех лидеров староверов – Аввакума, Лазаря, Епифания и Феодора. Она подчеркивала, что они были не просто узники, но и лица, не покаявшиеся пред Собором. Не принял решение Собора и не принес покаяния также старый симбирский поп Никифор, в скором времени умерший и не оставивший после себя сочинений. Остальные же расколоучители, включая признанных авторитетов старообрядчества Ивана Неронова и Никиту Добрынина, отступили. Кто-то из них не выдержал истязаний, кто-то испугался отлучения от Церкви. Впрочем, формальное раскаяние не помешало впоследствии архимандриту Никанору поднять восстание в Соловецком монастыре.³⁴²

М.Б. Плеханова обращает внимание на присущую пустозерским узникам, но нехарактерную для русской духовной традиции «страсть к автобиографизму», отмечаемую ранее и другими исследователями.³⁴³ Казалось бы, такое увлечение собственной персоной, есть свидетельство неподобающей для духовного сана гордыни. Исследователь же связывает это увлечение с осознанием собственной миссии в апокалиптические времена. Пустозерцы, полагают

она, отождествляли себя с предсказанными Библией фигурами пророков – изобличителей антихриста и свидетелей на страшном суде. Аввакум, в частности, то уподоблял себя многострадальному Иову, то считал себя новоявленным апостолом, рассылая в подражание апостольским деянием, свои послания «во все концы земли», то даже воплотившимся архангелом Михаилом. «Рассказ о себе, – признавала М.Б. Плюханова, – существовал на Руси как тихая покаянная исповедь в собственных грехах перед священником, оставившим эту исповедь в тайне. Аввакум и Епифаний старались представить свои биографии как исповеди друг другу по настоянию друг друга – они сами чувствовали необходимость оправдаться в неслыханном деле – распространении на весь свет описаний своих подвигов и своих чудес. Требовалось необычное и необычно высокое мнение о собственном месте на земле, чтобы писать о себе и распространять написанное. Назначение пустозерцев, как они его понимали, было действительно почти сверхъестественным и вместе с тем не выходящим за рамки средневековых христианских понятий. Они не нарушали традицию, но сама традиция предложила им великую и страшную участь. Роль пустозерских узников определялась с помощью конкретных указаний о последних временах, данных в Апокалипсисе и других древних откровениях. В них говорилось, что в последние дни на земле останутся немногие защитники правды и мученики ее, вступающие в безнадежную и великую битву с силами грядущего антихриста, перед самым концом, уже при антихристе, явятся пророки Илья и Енох, изобличат зло и станут его последней жертвой. Четверо пустозерцев – единственные устоявшие на соборе – остались последними борцами за благочестие, ответственными за спасение всех, кто еще может постичь и сберечь в себе истину. Они знали, что от энергии, с какой они будут защищать и распространять врученное им благочестие, зависит число праведников на близком уже Страшном суде. Они, их поступки и стра-

дания приобретали священный смысл – о них нельзя было молчать, они сами были сбывшимися пророчествами и, говоря о близкой кончине мира, о попоранной истине и погибшей церкви, – нужно было говорить о себе». ³⁴⁴

Д.М. Брецинский, изучая старообрядческую житийную литературу, представил описание еще одного колоритного деятеля старообрядческого движения – инока Корнилия Выговского (Конона). Родившись еще в царствование Ивана Грозного и будучи пострижен в монахи по благословению вождя «лесных старцев» Капитона, он прожил 125 лет, из которых 107 – в иночестве. Д.Н. Брецинским рисуется портрет отнюдь не смиренного отшельника, а воинствующего по отношению к «никонианам» старика. Один из подвигов старца, совершенный им по достижению 90-летнего возраста, «Житие» описывает следующим образом: «Корнилий же, имея в руках своих кадило со углем разженным, удари по па по главе и разбил кадило о попову главу. Скочиша отступницы, приняша Корнилия за власы, удариша о мост церковной и биша его вельми крепко, яко и крове теци в церкви. Старцы же скитстии мужество показаша – бишася с ними до пролития крове». ³⁴⁵ Не крепость и смирение, а воинственность к врагам веры становится мериллом добродетелей священника в эпоху раскола.

М.Н. Громов и Н.С. Козлов противопоставляли духовные типы вождей раскола (Аввакума и Епифания) и лидеров «латинской» партии в России (Симеона Полоцкого). Это противопоставление характеризуется авторами как «коллизия интеллекта и духа». ³⁴⁶ Расколуучители сознательно отвергали грамматику и философию, составлявшие основу придворной образованности. «Если для Симеона Полоцкого, – поясняли исследователи, – главное – просветительство, «внешняя мудрость», то для Аввакума и его сторонников – нравственное совершенство, стойкость духа, стремление до конца стоять за свою правду». ³⁴⁷ Духовность, таким образом, противопоставлялась интеллектуальности.

С другой стороны, авторы указывали на широкие, едва ли не энциклопедические знания расколоучителей, которые те демонстрировали в своих сочинениях. Подчеркивалось основательное знание или трудов Дионисия Ареопагита, Иоанна Экзарха Болгарского, Максима Грека и других церковных авторитетов.³⁴⁸ Да и о «латинстве» придворной элиты можно было говорить лишь с известной долей условности — ведь официально католицизм был и продолжал оставаться опасной ересью.

К сожалению, мы довольно мало знаем из литературы об участниках старообрядческого движения. В сущности, персональный ряд лидеров старообрядчества ограничивается в историографии, как правило, упоминанием бывших представителей кружка «ревнителей древнего благочестия». Между тем, осознание старообрядческого движения, как народной стихии не снимает вопроса о его лидерах. Возвращаясь к этому вопросу, ряд авторов подошли к пересмотру тезиса об Аввакуме, как главном расколоучителе.

Безусловная заслуга в обосновании расширения круга лидеров раскола принадлежит Н.Ю. Бубнову. Ценность его исследований заключалась в использовании старообрядческих источников. В защищенной в 1990 г. докторской диссертации им был проведен наиболее репрезентативный на настоящее время анализ старообрядческой литературы.³⁴⁹ В.В. Молзинский оценил труды Н.Ю. Бубнова, как естественное продолжение заложенных В.Г. Дружининым³⁵⁰ традиций Петербургской — Ленинградской школы, характеризуемой ориентацией на работу с источниками старообрядческого происхождения.³⁵¹ С этим вряд ли можно согласиться. Литература старообрядцев активно разрабатывалась и за пределами «северной столицы». Существуют исследования московских историков, также основанные на значительной старообрядческой источниковой базе.

Центральное место в формировании идеологии старообрядчества Н.Ю. Бубнов отводил архимандриту московс-

кого Покровского монастыря Спиридону Потемкину. В качестве манифеста движения оценивается составленный Спиридоном Потемкиным и неопубликованный по сей день документ — «Слова на еретики». Русская церковь, согласно учению Спиридона Потемкина, свята и непогрешима, а потому неправильных обрядов, требующих какой-либо корректировки, в ней быть не может. Следовательно, никонианское реформирование есть дело сатанинское, приближающее приход антихриста, царство которого установится в 1666 г.³⁵² Спиридон предсказал, что антихристов собор может состояться только после его смерти. И действительно, смерть постигла расколоучителя 2 ноября 1665 г., накануне прибытия в Москву восточных патриархов. Прямым потомком Спиридона являлся знаменитый екатерининский вельможа Г.А. Потемкин — Таврический, хорошо помнивший о своих корнях и сделавший немало хорошего для старообрядцев.

Первым собственно старообрядческим историографом Н.Ю. Бубнов называет диакона Благовещенского собора в Кремле Феодора Иванова. Ему, отмечает автор, впервые среди представителей старообрядчества удалось создать «своеобразную обобщающую картину развертывания русской истории».³⁵³ Впрочем, двух союзников по пустозерскому заточению — Аваакума и Феодора трудно отделить друг от друга. Их историософские построения являлись, в определенной мере, плодом творчества всех пустозерцев.

Попытки рассматривать деятельность лидеров старообрядческого движения постепенно приводили к выводу о его идейной неоднородности. Признание этого позволяло переосмыслить причины поражения старообрядцев в конфликте с церковной иерархией. В отличие от лично консолидированных сторонников Никона, они так и не смогли выдвинуть из своей среды общепризнанного лидера. Даже отношения пустозерских узников, указывает Л.В. Титова, характеризовались не только идейной поле-

микой, но и личностной враждой. В качестве таких неприемлемых противников преподносятся ей протопоп Аввакум и дьякон Феодор. Причем, облик обоих «узников» оказывался в ее интерпретации весьма далеким от нравственного совершенства. Так, Аввакум доносил на Феодора, что тот ночью вылезал из темницы и посещал монастырскую братию вне ограды. В результате стрельцы подвергли дьякона нещадному избиению дубьем. Подкупленные Аввакумом, они отобрали у Феодора его рукописи. Протопоп использовал купюры из них для изобличения своего оппонента. Антифеодоровскую направленность имела аввакумова книга «Евангелие вечное». ³⁵⁴ Сравнивая сочинения обоих «расколоучителей», Л.В. Титова делала вывод, что «уступая Феодору в логике суждений, осмысляя догмы христианского вероучения в народном духе и подчас, в сущности, впадая в ересь, Аввакум превосходил Феодора горячей убежденностью в своей правоте, особой, неповторимой образностью речи. Именно поэтому на стороне Аввакума чаще оказывались единомышленники пустозерских узников, именно поэтому первая часть Послания дьякона Феодора оставлена без внимания незаслуженно и практически не переписывалась». ³⁵⁵

Борьба между Аввакумом и Феодором занимала центральное место и в исследовании П. Хант. ³⁵⁶ Об острой полемике между двумя пустозерскими расколоучителями было известно и ранее. Но она оценивалась преимущественно как спор единомышленников, соратников по борьбе, и ни в коей мере не как глубокий межличностный конфликт. ³⁵⁷

Яркий, с точки зрения отображения русской культурной традиции, портрет боярыни Феодосьи Прокопьевны Морозовой представил А.М. Панченко. Он считал глубоко символичным тот факт, что опальная раскольница была одним из предков А.С. Пушкина. Творчество поэта, по мнению А.М. Панченко, как бы примирило между собой в литературном смысле обе стороны русского раскола,

«придворную» – никонианскую и «мужицкую» – раскольничью культуры.³⁵⁸

Увлечение биографическим жанром порой приводит к избыточной детализации исторического процесса, а иногда и к искаженному отображению истории. Ведь автор иногда стремится представить рассматриваемый им персонаж центральной фигурой эпохи. Строгие критерии советской историографии обычно нивелировали такие попытки. Например, Т.А. Исаченко-Лисовая, исследуя переводческую деятельность Евфимия Чудовского, выдвинула неподкрепленные источниками допущения, что тот мог являться архидиаконом Никона, сопровождать патриарха в 1658 г. в новый Иерусалим, руководить там, в чине эконома, строительством Галилейской пустыни и т.п. Но тут же автор признает гипотетичность собственных рассуждений, призывая обращать внимание на не вызывающие сомнения утверждения.³⁵⁹

Как известно, самым продолжительным в России восстанием против реформы церкви стало выступление монахов Соловецкой обители. Будучи десять лет в прямой и открытой оппозиции к Москве, Соловецкие иноки сотрясли основы государства в не меньшей степени, чем разинское казачество. Тем не менее, до появления работ О.В. Чумичевой, в историографии освещались лишь действия царских властей по отношению к восставшим. Ситуация в самой осажденной обители была описана в литературе крайне скудно.³⁶⁰ Зачастую, авторы не называли даже имена руководителей восстания. Согласно реконструкции О.В. Чумичевой, в монастыре вели борьбу промосковская партия, ориентированная на правительство и возглавляемая архимандритом Варфоломеем, и оппозиционная, в руководящее ядро которой входили – Ефрем Карпополец, Геннадий Качалов, Иона Брызгалю, Александр Ступалов, бывший архимандрит Саввино-Сторожевского монастыря в Звенигороде Никанор (в период восстания фактически выполнял роль архимандрита), Герасим Фирсов, Ге-

ронтий.³⁶¹ Повседневное управление восставшей обителью вершил малый черный собор (келарь, казначей, соборные старцы), наиболее же важные вопросы решались на большом соборе, представлявшем собрание всех старцев и мирян. Представленное описание приводит автора к выводу о широкой демократии в рядах восставших. По мнению О.В. Чумичевой, это и позволило им в течении десятилетия успешно противостоять властям. О.В. Чумичевой обнаруживаются материалы, подтверждающие популярную гипотезу об участии в восстании разинцев. Но тут же автор делает реверанс в сторону проявившихся в конце 80-х – начале 90-х гг. новых историографических тенденций, направленных на отход от установок классового анализа, указав, что «активную роль мирян в восстании не нужно понимать как полное и бескомпромиссное размежевание с иноками».³⁶² «Миряне и иноки, – резюмировала она, – одинаково стояли за свое дело, вместе отрицали традиционные обряды, умирали без покаяния. Участники восстания делились по своим убеждениям на различные группы, и это деление – именно по убеждениям, а не по принадлежности к инокам и бельцам».³⁶³

Итак, в конце 80-х годов в советской историографии существенно большее внимание стало уделяться лидерам старообрядческого движения. При этом участники никонианской партии, за исключением царя и патриарха, не вызывали должного внимания исследователей. В.С. Румянцевой удалось существенно расширить описание активных сторонников реформы из числа видных представителей «ученой среды». Отмечались, в частности, сочинения Епифания Славинецкого, Паисия Лигарида, Симеона Полоцкого, обличительные в отношении старообрядцев.³⁶⁴

Исходя из марксистских представлений о развитии в XVII в. процесса обмирщения и секуляризации русской культуры, а также о существовании исторической закономерности поэтапного высвобождения общественного со-

знания из «религиозных пут», советские ученые активно искали всевозможных отечественных вольнодумцев и просветителей соответствующей эпохи. Чаще прочих в таком качестве преподносились Симеон Полоцкий и Сильвестр Медведев. Л.И. Сазонова рассматривала их творчество в рамках общеевропейской культуры литературного барокко.³⁶⁵ Характерно, что лишь лица, относящиеся к «латинствующей» группировке, оценивались, как просветители. Сторонники греческой партии в такое амплуа категорически не принимались. Братьев Лихудов, к примеру, представляли в качестве представителей схоластической философии, но ни как не просветительской мысли.³⁶⁶ Хотя те же Симеон и Сильвестр, являлись схоластами в не меньшей степени, но при этом имели плохо скрываемую латинскую, а не ортодоксальную греческую ориентацию.

В контексте провозглашенной советским руководством политики «гласности», в литературе появляется ряд оценок, находящихся в уже совсем резком диссонансе с предшествующей советской историографической традицией. Пожалуй, наиболее уничижительные характеристики в отношении личностей Никона и Алексея Михайловича позволил себе старообрядческий историк Б.П. Кутузов. Не стесняясь в эпитетах, он говорил о «наивности», «недалекости», «крайнем слабоумии» царя. Низкие интеллектуальные качества монарха и обусловили, по мнению исследователя, превращение его в марионетку в руках иезуитов. С другой стороны, Никон определялся как марионетка Алексея Михайловича. Именно царь, а не патриарх, подчеркивал Б.П. Кутузов, являлся автором церковной реформы. Как мог «слабоумный государь» стать автором столь масштабных и, главное, столь организованных реформ, он, впрочем, не поясняет.³⁶⁷

Не менее отталкивающей личностью изображал Б.П. Кутузов и Никона. Патриарх обвинялся в неоднократном использовании приема ложной клятвы. О его бес-

принципности свидетельствовало, в понимании Б.П. Кутузова, легкость превращения из порицателя греков в их почитателя. Опровергалось исследователем и мнение о высокой образованности и интеллекте Никона. Его книжный кругозор, по оценке Б.П. Кутузова, ограничивался лишь несколькими произведениями.³⁶⁸ Никон им обвинялся в блуде, всех возможных видах личной неводержанности, чуть ли не в содомии.

Мимо явления старообрядчества не мог пройти при подборке фактов для иллюстрации теории «пассионарности» и Л.Н. Гумилев. Протопоп Аввакум определялся им как типичный пассионарий. Доводы разума в староверческой борьбе с реформаторами церкви не брались в расчет. Старообрядцы, в версии Л.Н. Гумилева, боролись даже не за древнее православие, а за «привычное», что ни в коем случае не тождественно друг другу. Л.Н. Гумилев даже говорил о выделении из этноса великороссов особого старообрядческого субэтноса. Сам церковный раскол, таким образом, преподносился как преломление процесса этногенеза.³⁶⁹

2.3 Обрядовые реформы в Русской Церкви XVII в. в позднесоветской историографии

В советской историографии, в строгом соответствии с задачами атеистической пропаганды, обрядовая сторона православия подвергалась осмеянию, как проявление темного суеверия. Марксистский подход требовал выявления фактов церковного ретроградства. Поэтому любые данные, свидетельствующие о нарушении обрядовой практики, представляли для советской историографии особую ценность. Декларации о толерантном отношении к религии, сделанные в связи с празднованием 1000-летия крещения Руси, не означали для КПСС и советских историков принципиального отказа от прежних атеистических позиций.

Даже Н.Н. Покровский, работы которого отличались особенной корректностью суждений о церкви, сосредоточивал внимание на фактах проявления религиозной индифферентности народа. Приводились, к примеру, свидетельства о насмешках, чинимых над иконой Владимирской богородицы в тюменской церкви Ильи Пророка. И это притом, что, согласно главе 1 Соборного уложения, нарушение общественного порядка во время богослужения приравнивалось и «церковному мятежу», караясь смертью или «торговой казнью». Н.Н. Покровский комментировал этот факт, как отражение проходивших в XVII в. споров о каноничности новой церковной живописи.³⁷⁰

Старообрядческие «гари» оценивались в советской историографии как яркий пример религиозного изуверства. В перестроечный период, предпринимаются попытки более адекватной оценки этих событий в историческом контексте.³⁷¹ С точки зрения И.В. Сесекиной, в результате острых дискуссий победа осталась не за сторонниками аввакумовой линии апологетики самоубийственных смертей, а его оппонентами — например, уральскими проповедниками Авраамием Венгерским и Иваном Кодским (Иванице). В 1681-1682 гг. старцы попытались воспрепятствовать самосожжению староверов в Утяцкой слободе. На состоявшемся в 1691 г. старообрядческом соборе сторонники самоистребления подверглись отлучению. В качестве примера литературного творчества по осуждению «гарей» автор приводит «Отразительное писание» инока Ефросина. Следствием победы противников самосожжений И.В. Сесекина считает появление новых редакций сочинений Аввакума об антихристе. При редактировании посланий протопопа удалялись все доводы в пользу самоубийственных смертей.³⁷²

При раскрытии предпосылок церковных реформ Николая основным посылом в советской историографии оставался тезис об общем кризисе веры на феодальной Руси. Даже

в сравнительно толерантных работах, таких как коллективная монография «Русское православие: веки истории», чувствуется плохо скрытое глумление по поводу приводимых фактов духовного разложения идеологического оппонента. Так, М.Я. Волков, иллюстрируя тезис о небывалом развитии религиозного индифферентизма в предреформенную эпоху, писал: «К числу показателей развития этого явления во второй четверти XVII в. относятся увеличение числа пропусков верующими церковных служб и «безчинное» поведение верующих во время службы. Они отвыкли стоять в церкви «со страхом и благочинно»: обсуждали мирские новости и свои заботы, сводили счета и ссорились, а иногда и дрались. Особенно недостойно вели себя на богослужениях нищие и различные собиратели подаваний (на построение храма, на «окуп» и др.). Они постоянно двигались, собирая подаяния, бранились между собой и с верующими, дрались. Неудовлетворенность церковными службами и обрядами способствовала росту влияния на духовную жизнь людей скоморошества, обрядов и развлечений, которые церковь объявляла языческими и несовместимыми с православной верой. Во многих местах они стали основным элементом любого праздника, в том числе и церковного. Такие праздники превращались в подлинно народные, массовые гулянья. Заметно снизилось почитание православных символов и возросло число злоупотреблений религиозными клятвами, целованием креста и икон».³⁷³

К наиболее характерным проявлениям нарушений богослужебной практики автор относил несоблюдение принципа «единогласия» и отступление от канонического порядка «часов». Данные нарушения преподносились в качестве реакции приходского духовенства на нежелания пастырей отбывать многочисленные и крайне продолжительные церковные службы. Приводились свидетельства о «ззорном» поведении самих пастырей. Отмечались факты совершения ими служб в пьяном виде и практика предо-

ставления взяток вышестоящим церковным властям. Многоголосие же стало настолько привычным явлением, что даже собор 1649 г. отверг предложение «ревнителей благочестия» о его осуждении, дав основание Стефану Вонифатьеву обличать патриарха Иосифа и архиереев, как волков и губителей церкви.³⁷⁴

В общем, в констатации этих явлений не было ничего нового — все историки, занимавшиеся историей церкви (в т.ч. до 1917 г.), эти факты упоминали. Более того, сами представители церковных властей XVII в. широко обсуждали эти негативные тенденции. Собственно, против них и боролись члены кружка «ревнителей благочестия». Однако, в условиях, когда большинство читателей не имели никакого представления о дореволюционной историографии церковной реформы, советские историки с удовольствием бичевали идеологического врага.

Несмотря на то, что коллективная монография «Русское православие: веки истории» предназначена была аккумулировать советскую историографическую традицию в изучении Русской Православной Церкви, в ней оказался представлен ряд нетривиальных подходов к интерпретации рассматриваемых проблем. Так, М.Я. Волков сводил существо конфликта между членами кружка «ревнителей древнего благочестия» к различным позициям столичной (Алексей Михайлович, Стефан Вонифатьев, Ф.М. Ртищев) и провинциальной (Иван Неронов, Аввакум Петров, Феодор Иванов) партий. Примыкавший первоначально к провинциалам Никон, перешел затем, в известной мере по политическим мотивам, на сторону их оппонентов. Во взглядах представителей провинциальной партии — будущих расколоучителей — автор усматривал не только антигреческий, но и антимальоросский акцент. В основном, их критика была направлена не столько против Брестской унии, сколько на дискредитацию церковных реформ Петра Могилы в киевской митрополии.³⁷⁵

Празднование 1000-летия крещения Руси стало поворотным рубежом в отечественной историографии жизни Русской Православной Церкви. Христианский обряд, приверженность которому служила прежде основанием для обвинений староверов в обскурантизме, перестал однозначно истолковываться как темное суеверие. В интерпретации М.Б. Плехановой (1989 г.) даже обнаруживаются мотивы понимания теургической природы обрядового действия.³⁷⁶ Автор попыталась посмотреть на старообрядческую борьбу с нововведениями не с точки зрения современных секулярных представлений, а исходя из мировоззренческого контекста XVII в. Такой подход находился в явном диссонансе с базовыми установками советской историографии. «Но и обряды, и богослужебные тексты, и утварь, и одежда, — полемизировал автор со сторонниками церковных реформ, — все было символично, связано непосредственно с высокими потусторонними сущностями, священными событиями. Осторожные манипуляции с христианскими символами могли сойти с рук в эпохи относительного безразличия к делам веры. Но теперь, когда благоверие достигло такой силы, когда с новой ясностью ощущалась связь между формой символа и его высоким смыслом, между правильностью, стройностью богослужения и небесами, — теперь воздействие на символы столь высокого ранга вело к катастрофе».³⁷⁷

В предисловии к публикации пустозерской прозы фиксировалось семь церковных нововведений, послуживших основой для старообрядческого вывода о никоновском еретичестве. Разумеется, речь идет о сути старообрядческой позиции, претензиях староверов к реформаторам. Ввиду особой значимости этих положений для реконструкции идейной борьбы периода реформ, приведем их список целиком:

1. В двоеперстном крестном знамении два протянутых перста означают две природы Христа, а пятый, четвер-



Посольский двор. А. Олеарий. ГПБ



Дворянская
конница.
С. Герберштейн.
XVI в. ГПБ

І БА ГРАНИЦА ДЪЛО ПЕСТРАЩАГО НАКО ЗАПО
ІТЪ ДА ГЪ МІОУ СЕЮ :



Ъ ПИОРШІ ДЪЗКОУ ЗЛАТЮЮ . НАРОКЪ СЪ
О ЗЛАТЮЧІ СТЫ . И О ПИСАМІ ЕПИСМЕНА ИЪ .

Златокузнецы и писцы за работой.
Лицевой летописный свод. XVI в. ГИМ

тый и первый, сложенные в «щепоть» у ладони, означают Троицу. Введя троеперстие, только Троицу, по мнению расколоучителей, Никон пренебрегал другим догматом, забывая о человеческом естестве Христа. При этом автор не упоминала о том, что троеперстное крестное знамение (по Никону) означало не только символ Св. Троицы, но и, с помощью двух прижатых к ладони пальцев, двоичность природы спасителя. В этом смысле, символическая значимость «старообрядческого» и «никонианского» крестных знамений одинакова – оба они символизируют и Св. Троицу и две ипостаси Иисуса Христа (хотя и делают это по-разному).

2. Трисоставный шести- или восьмиконечный крест заменен двусоставным четырехконечным «латинским крестом». С точки зрения противников Никона, крест должен был символизировать троичность. По священному преданию, крест голгофский был составлен из трех деревьев – кипариса, пегы и кедра. Четырехконечный крест тоже может быть почитаем, но как второстепенное обозначение настоящего креста, как тень его.
3. В соответствии с обрядовой реформой молитвенный возглас – ангельская песнь «аллилуйя» – не троился, как положено, а четверился. По правилам, введенным Никоном, трижды поют «аллилуйя» и потом произносят «Слава Тебе, Боже» – тем самым, с точки зрения противников реформы, нарушается священная троичность. Сами противники Никона «аллилуйя» произносили дважды, потом – «Слава Тебе, Боже».
4. В исповедании православной веры – Символе веры, молитве, перечисляющей основные догматы христианской церкви, из слов «в Духа Святого, Господа истинного и животворящего» было изъято слово «истинного». Тем самым, по мнению старообрядцев, была отвергнута истинность Господа. Из сочетания «рожденна, а

не сотворенна» выброшен союз «а» — тот самый «аз», за который многие готовы были погибнуть. Исключение «а» мыслилось ими как выражение сомнения в нетварной природе Христа. Вместо прежнего утверждения «его же царствию несть конца», введено «не будет конца», то есть бесконечность царствия Божия оказывалась, в глазах старообрядцев, отнесенной к будущему и тем самым становилась ограниченной во времени.

5. В Никоновых книгах пишется Иисус, а не Исус. Сторонники реформы говорили, что первая «И» означает божество в Христе, а вторая «и» его человеческую ипостась. Старообрядцы же указывали, что имена других библейских персонажей Иисусов — Навина и Сирахова — писали так же. Старообрядцы сохранили написание «Исус».
6. Старообрядцы говорили, что «Никон ломает в церквах «амвоны» и строит «рундуки»», то есть меняет форму амвона, предалтарного возвышения, каждая часть которого имеет определенный символический смысл. Четыре амвонных столба, принятые прежде, означали четыре евангелия. Если на амвоне был один столб, он означал: камень, отваленный ангелом от пещеры с телом Христа. Противники Никона говорили, что его пять столбов на амвоне означают папу и четырех патриархов и в них — латинская ересь.
7. Никон заменил белый клобук русских иерархов — символ чистоты и святости русского духовенства — на «рогатую колшашную камилавку» греков.³⁷⁸

Развитие раскола М.Б. Плюханова напрямую связывает с деятельностью Печатного двора. Осуществляемая там книжная «справа» была не просто редактурой или сверкой текста. Автор признавала, что с христианской средневековой точки зрения текст, сам по себе, являлся не просто изложением, но и неким сакральным полем, связующем

читателя с событиями священной истории и священными сущностями. От марксистского понимания объективизма при такой постановке вопроса не оставалось и следа.³⁷⁹

Развитие книгопечатания поставило перед русским православием проблему морального права на исправление переводчиком священных книг. «Духовный авторитет справщика, — утверждает М.Б. Плюханова, — был в этих условиях, важнее, чем его ученость».³⁸⁰ «Справа» книг велась в Москве и в первую половину XVII в., вызывая локальные столкновения, но не конфронтацию всероссийского масштаба. Предотвращать возможный конфликт удавалось благодаря признанному авторитету справщиков, работу которых возглавлял архимандрит Троице-Сергиевой лавры Дионисий.

Однако, даже авторитет Дионисия не избавил того от обвинений в еретичестве. Архимандрит Лавры даже подвергся наказаниям, пока вмешательство Константинопольского патриарха не подтвердило правоту Дионисия в вопросах «справы».

Профессиональные качества первого поколения «справщиков» богослужебных книг были ниже, чем второго, трудившегося при Никоне, но их духовный авторитет в глазах народа не позволял усомниться в оправданности проводимой справы. Пустозерские узники, например, с большим пиететом относились к исправленным Дионисием книгам, хотя и они редактировались в соответствии с новогреческими образцами. Таким образом, отношение к «справе» определялось, по мысли М.Б. Плюхановой, в конечном итоге, личностью справщика. С середины XVII в., полагает она, изменилась логика назначения служителей Печатного двора. Критерий духовного авторитета был заменен требованием широкой эрудиции и богословского образования. В результате справщиком становится «известный всем вор и ренегат, неоднократно менявший веру, но многоязычный и ловкий Арсений Грек».³⁸¹ К работе на

Печатном дворе приглашаются украинские ученые — монахи, воспринимавшиеся чужаками, за которыми не признавали морального права корректировать русскую веру.³⁸²

Симптомом изменения отношения советского государства к религии стала частичная реабилитация старообрядчества советской исторической наукой. Утверждения о старообрядческом обскурантизме уступили место подчеркиванию «прогрессивно-демократического» характера черт движения. Согласно утверждению М.Н. Громова и Н.С. Козлова, старообрядчество, «освободившись от диктата государства, реализовало многообразие форм религиозно-общественной жизни, внесло элемент поиска и критицизма в отношении к господствовавшему православию, усилило разнообразие духовной культуры русского общества XVII и последующих веков. Противопоставив себя государству и церкви, старообрядцы сплачивались в этой борьбе, рассчитывая лишь на свои силы, что приводило их к особой социальной активности, всеобщему распространению среди них грамотности, созданию, особенно на севере Руси, очагов народной культуры».³⁸³

Исходя из марксистского тезиса об универсальности исторического развития, в беспоповском направлении старообрядческого движения усматривались элементы протестантского реформизма. К ним М.Н. Громов и Н.С. Козлов относили, в частности: упрощение культа, отказ от священства, непризнание ряда догматов и таинств, акцент на «личной вере».³⁸⁴ Обнаружение идейной близости старообрядчества и протестантизма свидетельствует о сохранении в советской историографии формального подхода к оценке религиозного опыта.

В конце 1980-х гг. все чаще высказываются сомнения в корректности использования понятия «старообрядцы». Причем, сомнение вызывала не только ориентировка на обрядовую сторону православия. Высказывалось мнение о том, что и сами «ревнители древнего благочестия» явля-

лись, в известной степени, новаторами. Старообрядцы, утверждает О.К. Беляева, хотя и декларировали сохранение традиции, на практике неизбежно приходили к «обрядотворчеству» и даже «догматотворчеству».³⁸⁵ Впрочем, как справедливо отмечает В.В. Керов, тот факт, что Поместный Собор Русской Православной Церкви 1971 г. признал старообрядчество всех согласий находящимся в русле русского православия, не позволяет говорить о каких-то особых его догматах.³⁸⁶

Практика борьбы староверов против обрядовых инноваций иллюстрировалась О.В. Чумичевой на примере Соловецкого восстания. Характерно, что борьба с никоновскими «новинами» за старый обряд зачастую приводила раскольников к принятию нововведений еще более рациональных, чем «новины» Никона. Автор отмечал пять основных проявлений старообрядческого реформаторства в Соловках: во-первых, уничтожение всей новопечатной литературы (около 300-400 книг), при том, что сожжение изображений, именуемых «кумирами», проводилось отдельно (прежде всего, недовольство иноков вызвала иконография святых с новой формой перстосложения для благословения); во-вторых, замена четырехконечных крестов (в т.ч. и установленных в дореформенный период) на восьмиконечные; в-третьих, установление бытовых разграничений между «верными» и «неверными» (т.е. грекообрядцами), включая выделение последним особой посуды для употребления пищи; в-четвертых, исключение из текста традиционных молитв за царя и патриарха конкретных имен, вместо которых были вставлены слова о «благоверных князьях» и «православных архиепископах» (мера, квалифицируемая исследователем в качестве наиболее острой и определенной формы политического протеста); в-пятых, разрыв с частью церковного клира, поддержавшего реформу Никона, вплоть до отказа от исповеди. «Таким образом, — резюмировала О.В. Чумичева, — лидеры восста-

ния, провозгласив борьбу за сохранение «старых обрядов», в реальности начали решительные и смелые преобразования, затрагивающие как сферу обряда, так и принципиальные вопросы церковной системы, отношение к царской власти».³⁸⁷

Семиотическое направление в историографии 1980-х гг. находилось еще в зачаточном состоянии и не распространялось на сферу общественной мысли. Оно ограничивалось в основном анализом архитектуры и иконописи. Никоновский период в истории Русской Православной Церкви реконструировался, естественно, на основе истолкования семантики Ново-Иерусалимского монастыря. Сама топонимика никоновской обители – Воскресенский собор, церковь гроба Господня, усыпальница Спасителя, камень помазания, река Иордан, Елеонская гора – вызывали вполне определенные ассоциации. «В монастырском строительстве, – писал Г.Г. Прошин в книге «Черное воинство», – Никон пытался реализовать замысел: создать истинное царство божие на земле – вселенское православное государство, сосредоточить на Руси главнейшие христианские святыни. Нет, не только на полную государственную власть претендовал Никон. Этого ему было мало! Сам факт создания Нового Иерусалима – это претензия на власть, простирающуюся на весь православный мир: не нужно Иерусалима Палестины, коль скоро есть Иерусалим под Москвою!».³⁸⁸ Впрочем, комментируя никоновские замыслы, автор не преминул назвать их «вполне бредовыми». Напротив, курский священник протоиерей Лев Лебедев, идеализировавший патриарха, весьма высоко оценивал никоновский архитектурный проект. Подмосковный монастырь одновременно интерпретировался им как подобие исторического Иерусалима и Царствия Небесного. При более широком подходе, вообще вся планировка русских средневековых городов и монастырей проецировалась им на библейскую географию.

Если для исследований историков и философов, находящихся в лоне официального православия, была характерна тенденция поиска компромисса со староверами (либо посредством признания обоюдной правоты, либо обоюдных заблуждений), то последние отнюдь не отвечали им взаимностью. Критика «никонианской церкви» со стороны старообрядческих авторов в конце 80-х годов заметно возрастает. Примирительные шаги со стороны Московской Патриархии объясняются ими не как попытка христианского примерения, а как запоздалое признание очевидных исторических фактов.

Один из видных старообрядческих авторов Б.П. Кутузов обращал внимание, что под видом греческой унификации, Никон заимствовал ряд сугубо папских элементов. К католическим инновациям в облачении и привычках первоверховней Церкви он относил: 4-х конечный крест; практику преднесения его перед патриархом; башмаки, украшенные крестами (как у папы); шляпу, скроенную на манер кардинальской; митру, имеющую вид то ли тиары, то ли западной короны.³⁸⁹ Казалось бы, возмущался Б.П. Кутузов, книжная справа проводилась ради унификации и исправления ошибок, на деле же с увеличением количества изданий противоречия в книгах не искореняются, но возрастают в геометрической прогрессии.³⁹⁰ Правка богослужебных текстов проводилась столь безвкусно, что позволило исследователю охарактеризовать ее как «порчу» русского языка. И это неудивительно, поскольку ученые — греки были плохо знакомы с правилами отечественной словесности. Ряд допущенных справщиками-реформаторами стилистических ошибок Б.П. Кутузов характеризует как «кощунственные», приводя следующие примеры. Так, старый текст молитвы из чина крещения звучал: «Запрещает при диаволе, Господь наш Иисус Христос пришедши в мир и вселившись в человек». Вместо него был утвержден вариант: «Запрещает тебе господь, диаволе, пришедший в

мир и вселившийся в человецех». Другой фрагмент старого теста «молимся тебе, Господи, ниже да снидет с прощающимся дух лукавый», замещался на следующий: «ниже да снидет с крещающимся, молимся тебе, дух лукавый». «Духу лукавому молятся!» – говорили староверы. Впрочем, Б.П. - Кутузов связывал происхождение столь серьезных ошибок не с отсутствием профессионализма у правщиков, а с сознательным глумлением их над православной верой. Сторонники никоновской реформы оценивались им однозначно: как тайные враги православия, маскирующие свои цели позицией грекофильства.³⁹¹

ГЛАВА 3. ПОСТСОВЕТСКИЙ ЭТАП ИЗУЧЕНИЯ ИСТОРИИ РАСКОЛА РУССКОЙ ЦЕРКВИ

3.1 Церковно-государственные отношения и старообрядческие общины второй половины XVII в. в современной отечественной историографии

В начале 90-х годов наметились две тенденции, определившие дальнейшее развитие отечественной историографии. С одной стороны, под влиянием западной русистики, стало модным рассматривать события второй половины XVII в., как подчинение церкви государству с развитием «тоталитарного государства». С другой стороны, происходила позитивная переоценка фигуры Алексея Михайловича и, соответственно, царской политики по отношению к церкви. Государь перестал быть априори отрицательной фигурой в силу исчезновения в историографии стандарта классовой борьбы. Так, Ю.А. Сорокин преподносит позицию Алексея Михайловича в конфликте с Никоном как весьма гибкую и компромиссную. Он признавал, в частности, право патриарха на духовное увещевание государя, что косвенно подтверждалось переносом в Успенский собор из Соловецкого монастыря мощей обличителя Ивана Грозного митрополита Филиппа. Однако, стремлению Никона сделаться «московским папой» Алексей Михайлович, естественно, должен был воспрепятствовать. С точки зрения Ю.А. Сорокина, московский государь стремился строить церковно-государственные отношения в соответствии с логикой правления «древних благочестивых гре-

ческих царей». Именно апелляция к их примеру служила для него основанием в утверждении примата светской власти. Ю.А. Сорокин делает весьма важную в историографическом плане оговорку, что царь не боролся лично против патриарха. Он сохранил весьма трепетное отношение к бывшему «собинному другу» и после низложения того с патриаршего престола — об этом свидетельствуют царские письма к Никону с расспросами о здоровье, посылка подарков и т.п.³⁹²

Стремление нивелировать институциональные противоречия Церкви и Государства, перевести их в плоскость личностных конфликтов характеризует исследования А.П. Богданова.³⁹³

Конфликт Федора Алексеевича и Иоакима представлял в авторской интерпретации не более чем недоразумением. Патриарх не взлюбил молодого государя за наказ, данный межевщикам по конфискации вотчин монастырей, приобретенных вопреки Уложению 1649г. (монастырям было запрещено принимать или покупать новые земли). В данном случае, поясняет автор, царь придерживался буквы закона, и потому негодование на него определенной части духовенства было необоснованным.³⁹⁴

С точки зрения А.П. Богданова, корни конфликта патриарха и государя коренились также в европейском образовании Федора Алексеевича. Под руководством Симеона Полоцкого он приобрел знание иностранных языков и «семи свободных мудростей». О том, что в симеоновском влиянии мог усматриваться латинский прозелитизм, исследователь не упоминает. Основу развернувшегося в федоровское правление конфликта он определяет как противостояние просветителей и «мудроборцев». Под «мудроборцами», естественно, подразумевались сторонники православного традиционализма.³⁹⁵

В развертываемой А.П. Богдановым яркой картине событий царствования Федора Алексеевича приводились,

довольно интересные сведения об отношении царской власти к церкви. Вопреки традиции, миропомазание государя осуществлялось в алтаре, как архиерейского чина. Именно царем Федором была освящена формула «православного самодержавного царства». Уровень сакрализации власти при таком подходе находился на грани ее обожествления. Автор ссылается на случаи уподобление царя в поступающих на его имя челобитных Богу, что, впрочем, вызвало угрозу государя подвергнуть таких челобитчиков опале.³⁹⁶

О процерковных позициях Федора свидетельствовала его поддержка патриарха в борьбе с расколом и насильственная христианизация инородческой знати, находившейся на русской службе. Упорствующим в иноверии запрещалось владеть землями, с проживающим на них православным населением. При этом крестьян – иноверцев крещение автоматически освобождало от власти помещика. Заботой об интересах Церкви объяснял автор и федоровский проект епархиальной реформы, нереализованный, ввиду ранней смерти государя. Будучи уже смертельно больным, царь в 1682 г. все же учредил несколько новых епархий.³⁹⁷

Основанием для недовольства Иоакима могло стать, по мнению А.П. Богданова, намерение царя возвратить из ссылки Никона. Автор напрямую не говорит о наличии у царя желания вернуть тому патриаршую кафедру, но намекает на вероятность рассмотрения такого сценария. Он, в частности, указывает, что «архиереи, невзирая на вред, наносимый их позицией в данном вопросе борьбе с расколом, отказывались признавать умершего Никона патриархом». Следовательно, давление такого рода вполне могло исходить со стороны царской власти еще до смерти иерарха. Федор принял участие в погребении Никона и добился реабилитации его собором восточных патриархов.³⁹⁸

«Симфония властей» в Московской Руси стала одной из главных идей в историософском арсенале сторонников

неоконсервативного направления. В этой связи конфликт между царем и патриархом преподносился в качестве боярской провокации. Реабилитируя Никона, М.В. Назаров непосредственно апеллировал к исследованию М.В. Зызыкина, отдавая ему безусловное предпочтение в концептуальном плане по сравнению с работами Н.Ф. Каптерева.³⁹⁹ Автор находил вполне справедливым довод патриарха, рассматривавшего симфонию между Церковью и государством, как аналогию соотношению души и тела. «В отличие от Никона, — писал он, — аристократам, стремившимся к привилегиям наподобие шляхетских, был нужен слабый Царь, управляемый ими, и слабая Церковь, не вмешивающаяся в их вотчинную власть».⁴⁰⁰ М.В. Назаров, экстраполируя на события XVII в. особенности современного идеологического противостояния, даже использовал дефиницию «либеральное боярство». Превознесение патриаршей власти над царской характеризуется им как следствие психологических срывов иерарха, спровоцированных боярскими интригами. В этом смысле автор находит психологическое сходство между Никоном и Иваном Грозным. «Таким образом, — заключал автор, — с точки зрения идеала симфонии, если у Иоанна Грозного в яростной борьбе против эгоистичного боярства были срывы в сторону превознесения Царя над Церковью, то у Никона в аналогичной борьбе — в сторону превознесения Патриарха над Царем и вторжения в его полномочия».⁴⁰¹

Еще дальше в оправдании деятельности патриарха шел видный церковный историк, митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн (Снычев). В противоположность теории никоновского папоцезаризма иерарх отмечал, что: «Отец и богомолец» царский, «великий государь, святейший Никон, патриарх Московский и всея Руси» стал ярчайшим и авторитетнейшим выразителем русского взгляда на «симфонию властей». Эта идея виделась владыке Иоанну, как основополагающая идея православной госу-

дарственности, утверждающая понимание власти духовной и светской как самостоятельных религиозных служений, церковных послушаний, призванных совместными гармоничными усилиями управлять «народ Божий» во благонаравии и покое, необходимых для спасения души. В предисловии к Служебнику, изданному в августе 1655 года по благословению Никона, говорится, что Господь даровал России «два великия дара» — благочестивого и «христоробивого великого государя-царя и святейшего патриарха». ⁴⁰² Никон оправдывался владыкой Иоанном даже за оставление патриаршего престола. В этом поступке, полагал митрополит, отразилось православное понимание природы власти. Оставляя престол, но не отрекаясь от патриаршего звания, Никон обличал боярское окружение царя, интриговавшее против него. Резюмируя свои рассуждения об исторической роли седьмого патриарха, владыка Иоанн писал: «Историки часто сетуют на то, что поведение Никона в споре с государственной властью было политически непродуманным, противоречивым и непоследовательным. Не умея объяснить этого в умном и волевом патриархе, они придумали сказку о его «своенравии» и «тяжелом характере». Слов нет, у каждого человека свои слабости, и Никон не был исключением, но вся его деятельность, тем не менее, была строго последовательна и ясно осознана — чтобы увидеть это, надо лишь взглянуть на нее с церковной точки зрения. В Никоне с совершенной полнотой отразилось самосознание Русской Церкви, самосознание духовной власти, твердо разумеющей свое высочайшее призвание и величайшую ответственность; отвергающей возможность каких-либо уступок и послаблений в святой области ее пастырских попечений; тщательно хранящей Божественный авторитет священноначалия и готовой исповеднически защищать его перед лицом любых искушений и скорбей. «Непоследовательность» и «противоречивость» поведения патриарха, пример которым видят,

как правило, в его «необъяснимом», «непродуманном» решении оставить кафедру (что укрепляло позиции врагов, «без боя» ослабляя влияние самого первосвященника), коренится на самом деле в глубинах православного мировоззрения. Никон прекрасно понимал все извивы политических интриг. Но, разумея промыслительность происходящего, памятуя изречение Священного Писания о том, что «сердце цареве в руке Божией», первосвященник с определенного момента отстранился от придворной борьбы, полагая свою личную судьбу и будущее Отечества и Церкви полностью на усмотрение Божие». ⁴⁰³

Теория «симфонии властей» в Московской Руси получила развитие, прежде всего, в трудах церковных и воцерковленных историков. Представление о гармонии в церковно-государственных отношениях в России XVII в. развивал, в частности, в своих трудах о. Иоанн Экономцев. ⁴⁰⁴ Напротив, исследователи, стоящие на позициях секулярной науки, к идее о «симфонии властей» применительно к Московскому государству относились, как правило, весьма скептически. Подчеркивалось несоответствие идеи, с одной стороны, и реальной практики церковно-государственных отношений, с другой. И.Л. Андреев оговаривался, что для «симфоничности» необходимо чувство меры, не характерное для русского национального менталитета. «На деле, — резюмировал он, — «симфония» давно была переиначена на русский лад и русским же опытом приправлена. Оттого к XVII веку церковная независимость вылилась в известную автономию, которая также не оставалась неизменной. Все дело было в мере. А мера, несмотря на ее сакральный смысл, на практике сводилась к личностному истолкованию. В итоге, когда Никон, исходя из суверенности своей святительской власти, стал ставить и низводить епископов без участия государя, это было воспринято как нарушение «симфонии». Иными словами, патриарх поступил в соответствии со своим представлени-

ем о мере патриаршей власти. Но его мера вошла в противоречие с мерой его противников и дала повод к осуждению». ⁴⁰⁵

Перспективными представляются попытки рассмотрения истории Русской Православной Церкви второй половины XVII в. в контексте развития международных отношений. Такой подход позволил Л.И. Ивониной выявить новые факторы, влиявшие на эту историю. Одним из таких факторов являлся провал экуменистской политики константинопольского патриарха Кирилла Лукариса. Под его руководством реализовывался глобальный проект трансформации Турции в великую христианскую империю. Неудача этого замысла была обусловлена, по мнению Л.И. Ивониной, растущим сопротивлением балканских народов против греческого влияния в Церкви и государственном аппарате Османской империи. ⁴⁰⁶ Можно предположить, что грекофобские настроения в России формировались не без влияния славянских духовных влияний. ⁴⁰⁷

Причины же успехов Русской Православной Церкви в Малороссии автор связывает с установлением специфической системы Вестфальского мира. Важнейшим его последствием явилось возникновение межгосударственной стратегии солидарности в поддержании европейского равновесия, предполагавшей ограничение в насильственном распространении конфессий. Поэтому ни одно католическое государство Европы не считало себя обязанным поддерживать Речь Посполитую в ее борьбе с восточным христианством. Таким образом, делался вывод, что Тридцатилетняя война безусловно способствовала усилению России и православия. ⁴⁰⁸

Обострение этноконфессиональных взаимоотношений на постсоветском пространстве обострило исследовательский интерес к вопросам отношения Русской Православной Церкви к деятельности иноверческих объединений в эпоху закрепления за православием статуса государствен-

ной религии. Наиболее содержательными в этом отношении являются исследования, посвященные жизни Немецкой слободы в XVII в. Как указывает В. А. Ковригина, в ней функционировало пять иноверческих церковно-приходских общин: две лютеранские, реформаторская (голландская), католическая и англиканская. По мнению автора, данный факт свидетельствует о предоставленной иностранцам в России свободы вероисповедания. Выселение из города в особую слободу сами иностранцы восприняли как благо. Запрет же на ношение русской одежды оценивался автором как несущественный. По словам А. Олеария «им сделалось так же худо, как раку, которого в наказание хотели утопить в воде».⁴⁰⁹ Вывод В. А. Ковригиной о религиозной толерантности в допетровской Руси явно диссонировал с предшествующей историографической традицией оценок конфессиональной политики в Московском царстве.⁴¹⁰

Напротив, другие исследователи утверждали, что для второй половины XVII в. было характерно не только нетерпимое отношение к иноверцам, но и восприятие их в качестве «поганых», т. е. таящих угрозу заражения, как в духовном, так и физическом смысле. Вся инославная культура на Руси объединялась понятием «скверна». Ю. А. Сорокин ссылаясь на свидетельство барона Майерберга, о том, как Алексей Михайлович, после поцелуя его руки иностранными посланниками, омыл ее в рукомойнике, не дожидаясь окончания церемонии.⁴¹¹ Еще бы — иностранец одним своим прикосновением мог навести скверну на православного государя. Автор писал о проведении к концу правления Алексея Михайловича целенаправленной политики гонений на европейские обычаи: «Царь велел вынести из главной церкви Кремля дорогие, прекрасной работы органы и удалить вообще всякую музыку из храмов; запретил курить табак». Когда князь Кольцов-Масальский постриг волосы короче, чем это обычно делалось, был разжалован из стряпчих в жильцы. Предписывалось под

страхом опалы и записи в нижние чины, чтоб никто «иноземных, немецких и иных извычаев не принимал, волос у себя на голове не постригал, тако ж и платьев и шапок с иноземных образцов не носил и людям своим потому ж носить не велел». Преследовалось также бритье бороды — за «блудоносский образ».⁴¹²

К прямо противоположным выводам о статусе инославных в России соответствующего периода приходит Т.А. Опарина. Она также, в основном, опиралась на материалы связанные с жизнью Немецкой слободы. Если запрет на ношение русского платья и не являлся серьезным ограничением прав иноземцев, то запрет на содержание на службе православных непосредственно бил по торговым интересам иностранцам. Рекрутировать же слуг они могли, чаще всего, только из местного населения. Ослушникам такого запрета грозили применением батога, кнута, отрезанием ушей, ссылкой и даже смертной казнью.

Факт воссоздания Немецкой слободы в 1552 г. связывался автором с политикой патриарха Никона по ограничению прав иноверцев в России. Выселение их за пределы Москвы сопровождалось уничтожением всех иностранных церквей в столице. Патриарх Иоаким, также, как указывает Т.А. Опарина, был известен своей ненавистью к немцам-еретикам.⁴¹³ Правовые аспекты ограничения статуса иноверцев в России второй половины XVII в. освещались и рядом других авторов.⁴¹⁴

Несмотря на смену в начале 90-х годов многих методологических приемов, не произошло абсолютного разрыва с традициями советской историографии жизни Русской Православной Церкви. Имущественные проблемы развития Церкви по-прежнему остаются в центре исследовательского внимания. Так, Л.Ю. Варенцова продолжила изучение, казалось бы, детально проработанного вопроса, о владениях Троице-Сергиева монастыря в XVII в. Применительно к Заволжскому региону ей действительно удалось выявить

пласт новых фактических подробностей об организации хозяйственной жизни на монастырских территориях.⁴¹⁵

Если жизнь Троице-Сергиевой Лавры использовалась, в качестве примера для оценки жизни официальной Церкви в XVII в., то жизнь старообрядческих общин моделировалась по данным о Выговской пустыне. Первые достоверные сведения о заселении Выги относились к 1691 г. Усилиями Е.М. Юхименко был издан сборник научных трудов, посвященных 300-летию основания Выговского поморского общежития.⁴¹⁶ По ее мнению, монастырь был одним из главных культурных и даже научных центров России. Ею изучены особенности организации управления хозяйственной деятельности, художественного творчества выговцев. Выговская пустынь характеризовалась Е.М. Юхименко как непосредственная восприемница Соловецкого монастыря. С другой стороны, прослеживалась преемство выговцев от пустозерских старцев.⁴¹⁷ Другой обителью, часто бравшейся за образец исследования истории Русской Православной Церкви второй половины XVII в. стал Ново-Иерусалимский монастырь. Его рассматривали, как символ теократических устремлений Никона.⁴¹⁸

Трудности построения рыночной системы в России 1990-х гг. обусловили интерес к истории российского предпринимательства. В этой связи опыт старообрядческого предпринимательства, его конфессионально-этическая обусловленность вызвали повышенный исследовательский интерес. Тот факт, что именно старообрядцы составляли пассионарное ядро русского делового класса признается в настоящее время большинством исследователей.⁴¹⁹ В ряде современных работ представлена яркая палитра торгово-промышленной деятельности старообрядческих общин в различных регионах страны.⁴²⁰ По некоторым оценкам, старообрядцы составляли 60% представителей торгово-промышленного класса дореволюционной России, которым принадлежало от 64% до 75% всего российского

капитала.⁴²¹ Некоторые из авторов попытались найти истоки их предпринимательского успеха в специфике культурно-исторических процессов второй половины XVII века.

Почему именно предприниматели – старообрядцы, избравшие путь аскезы, стали наиболее преуспевающей в денежном отношении корпорацией? Казалось, бы христианская аскеза и богатство несовместимы! Тем более, что согласно старообрядческому представлению, в наступившие апокалиптические времена на денежных знаках лежит печать антихриста. Разрешение этого противоречия и составило основу теорий об истоках деловой этики староверов. Уже применительно к допетровской Руси А.А. Преображенский констатировал, что «старообрядчество являлось своеобразной формой накопления капитала для части торговых людей России и одним из выражений национального пути развития буржуазных отношений».⁴²²

Общепризнанным в настоящее время является тезис об особой трудовой этике староверов.⁴²³ Ю.М. Беспалова утверждает об их особом отношении к богатству, обусловившим собирание капитала «ради нового производства, а не ради наживы».⁴²⁴ Устойчивое развитие старообрядческого предпринимательства связывалось с выдающимися нравственными качествами староверов – взаимопомощи, взаимодоверии, честности, добросовестности.⁴²⁵ Такие оценки резко диссонировали с традиционной позицией советской историографии, выводившей причины экономического успеха старообрядцев из нещадной эксплуатации безропотных единоверцев, использования их религиозности в качестве орудия духовного порабощения.⁴²⁶ А.В. Стадников определял главным фактором старообрядческого экономического успеха прочность внутри конфессиональных связей.⁴²⁷ А.В. Семенова указывала также на наличие у староверов социальных отношений патронального типа – следствие восприятия религиозной общины в качестве большей патриархальной семьи.⁴²⁸

Варианты определения причин успешной деловой активности старообрядцев можно разделить на «внешние» по отношению к общине и «внутренние». Среди внешних влияний чаще всего указывается на тяжелые климатические условия районов староверческих миграций и необходимость «финансовой защиты» общины от правительственных посягательств.⁴²⁹ Лишенный возможности продвигаться по обозначенной табелем о рангах лестнице государственной службы, старовер был вынужден компенсировать свою «гражданскую неполноценность» переориентацией на те направления социальной деятельности, успех в котором зависел от него самого.⁴³⁰

Л.П. и В.П. Никитенковы связывали развитие деловых качеств старообрядцев с политикой гонений со стороны российского правительства. Предпринимательская активность староверов являлась реакцией на давление со стороны правительства. Сосредоточив внимание на экономической сфере, они брали реванш за поражение в политической. Экономика выглядела, таким образом, одной из ниш религиозного противостояния. Похожие объяснения даются часто в отношении феномена деловой активности евреев в чужеродном им христианском мире.⁴³¹ Исследователи цитировали князя П.В. Долгорукова, писавшего о староверах — предпринимателях: «Они поняли, что деньги — сила, а без них нет свободы, а это убеждение сделало их трудолюбивыми, расчетливыми и воздержанными».⁴³²

По мнению А.В. Старцева, староверие, само по себе, не приветствовало хозяйственной активности в целях накопления материальных благ. Но тяжелые природные условия и враждебное отношение церковно-государственной власти определили формирование типа хозяйствования. Динамика борьбы обусловила и приверженность форме общины в организации хозяйственной деятельности.⁴³³

Старообрядческая этика труда, полагает Н.Н. Зарубина, выработалась еще в период первопреходческого освоения

районов с тяжелыми климатическими условиями. Отсутствие же, в сравнение с другими корпорациями российской деловой элиты, покровительства со стороны государства обусловило развитие необходимой для успешного предпринимательства личной инициативы.⁴³⁴

А.М. Дубровский и М.В. Кочергина также отмечали обусловленность старообрядческой хозяйственной активности факторами месторазвития – природно-географическая среда и враждебные в религиозном плане окружение.⁴³⁵

Впрочем, следует заметить, что старообрядцы мигрировали не только в Сибирь и на Север, но и в сравнительно благоприятные в климатическом отношении западные и южные регионы. Предпринимательская же активность была характерна не только для старообрядцев из зон сурового климата. Другой фактор «внешнего» воздействия – государственные преследования имело отношение не только к старообрядцам, но и иным группам религиозных диссидентов в России. Однако последние, в большинстве своем, не достигли существенных хозяйственных успехов. Следовательно, феномен старообрядческого хозяйственного процветания обуславливался чем-то иным. Существование взаимосвязи «старообрядчество – успешное предпринимательство» подчеркивалось многими исследователями, не идущими, правда, в большинстве своем, далее констатации самого феномена.⁴³⁶ Вопрос о том, почему в дониконовские времена русское православие не побуждало у бурной хозяйственной активности, а после раскола явилось ведущим побудительным фактором хозяйствования, остается открытым. Не разрешал проблему и выдвинутый рядом исследователей тезис о том, что предпринимательство воспринималось староверами в качестве особой формы богослужения.⁴³⁷ Механическая экстраполяция на русскую почву представлений о кальвинистской этике труда «а-ля М. Вебер» лишь затемняла сущность старообрядческого учения.

Более перспективными представляются попытки рассмотрения феномена старообрядческого предпринимательства через призму эсхатологизма второй половины XVII в.⁴³⁸ Наиболее развернутую, многофакторную модель такого объяснения представил В.В. Керов. Переосмысление старовеерами этики труда и отношения к собственности во многом связывалось автором с их эсхатологическими представлениями. Истинно верующий, учили они, должен встретить Господа созидающим. Из данного этического постулата следовало признание душеспасительной роли труда.⁴³⁹ Старообрядчество было представлено автором как внутренне противоречивый феномен. С одной стороны, оно отражало общеевропейский процесс индивидуализации сознания. Выдвигался этический идеал активной в религиозном отношении личности. Правда, личность осознавалась не как отдельная персона, а как часть общины, всесторонне опирающаяся на нее.⁴⁴⁰

Противоположной тенденцией являлась сакрализация повседневного бытия. В.В. Керов опровергал сложившейся стереотип о «секуляризации» и «обмирщении», как доминирующих процессов в русской культуре XVII в. Напротив, утверждал он, применительно к старообрядцам речь шла не об обмирщении веры, а переводе земной жизни в сферу сакрального. Отсюда, утрачивались различия между мирской и монашеской аскезой. В условиях конфессиональной изоляции миряне становились монахами. Соответственно, любая форма мирской деятельности, включая предпринимательство, рассматривалась с точки зрения религиозного культа.⁴⁴¹ Сочетание индивидуалистического и конфессионально-регламентационного компонентов предопределили специфику старообрядческой культуры. В.В. Керову удалось показать сложную природу синтеза в ней модернизационных и традиционалистских аспектов.⁴⁴²

3.2 Эсхатологическая составляющая раскола Русской Церкви в современной исторической литературе

Оценка идеологии, господствовавшей в России XVII в., осуществлялась, как правило, с помощью различных объяснений идеи «Москва – Третий Рим». Можно говорить даже, с известной долей условности, о «третьеримской» парадигме в ее интерпретации. Некоторые из исследователей ставят под сомнение определяющую роль концепции «Третьего Рима» в качестве государственной идеологии во второй половине XVII в.⁴⁴³ По мнению Л.Н. Пушкарева, идея о Москве как третьем Риме «уже не соответствовала изменяющимся историческим обстоятельствам и постепенно угасала».⁴⁴⁴ Для признания ее основополагающего идеологического статуса, считает автор, нет должных фактических оснований. Правильнее, по его мнению, говорить о формировании в XVII в. новой национально-державной идеологии, базирующейся не только на метафизических представлениях о Божьей воле, но и рационально-историческом обосновании. Со своей стороны заметим, что такой посыл можно в равной степени отнести почти к любому из европейских государств семнадцатого столетия. В чем заключалась специфика, собственно, русского державного строительства автор не поясняет.⁴⁴⁵

Свою версию объяснения модели русской державной идеологии выдвинул А.П. Богданов. Автор предложил выявить общие для различных социальных групп мировоззренческие позиции. А.П. Богданов делает вывод, что частные разногласия не выходили за рамки единой державной идеологии. Давая определение идеологии, автор балансирует между признанием сохранения актуальности идеи «Третьего Рима» и «положением о формировании нового рационалистического учения о государстве».⁴⁴⁶ Такая балансировка объяснялась в рецензии Б.М. Клосса отсутствием адекватной источниковой базы для изучения

эволюции идеологических представлений. С точки зрения рецензента, выходящие в последнее время работы, посвященные идее «Третьего Рима», лишь маскируют отсутствие необходимого комплекса источников.⁴⁴⁷

Число исследований по проблемам русского церковного раскола существенно выросло по ряду причин. С одной стороны, либералы охотно критиковали «тоталитарную природу русского государства». В соответствии с представлением о Петре I, как «первом большевике на троне» церковная политика интерпретировалась в качестве яркой иллюстрации политического насилия. Старообрядцы же оказывались в роли жертв государственного террора. Другой причиной частого обращения к тематике раскола явилось бурное развитие цивилизационного направления в отечественной исторической науке. Произошло переоткрытие феномена «русской идеи». Именно старообрядцы рассматривались как сторонники цивилизационной самоидентификации, ревнители национальной традиции. В противоположность им, сторонники Никона преподносились, с известной долей условности, поборниками универсализма и космополитизации. Если в начале 1990-х гг. в обществе преобладали либеральные настроения, то в конце 1990-х — начале 2000-х гг., вектор общественных симпатий повернулся в сторону державно-консервативных взглядов. В зависимости от этого менялись и симпатии историков.

В историографической работе В.В. Молзинского работа старообрядцев в религиозном диспуте XVIII столетия преподносится как однозначно доказанное в науке положение. Даже С.А. Зеньковского, следующего теории о «двух правдах», он называет представителем старообрядческого направления в историографии и даже «историком — старообрядцем».⁴⁴⁸ Церковная реформа связывается автором с идеологией объединения под скипетром Алексея Михайловича всех восточно-славянских народов. Между тем, оговаривается он, прагматизм не может служить мерилom

религиозной истины. Впрочем, сам В.В. Молзинский использовал также сугубо прагматические доводы, связывая историческую правоту староверов с их миссией охранителей национальной традиции.⁴⁴⁹

Само понятие «старообрядцы», признает В.В. Молзинский, является некорректным и идеологически ангажированным. Проблема религиозного диспута XVII в. отнюдь не сводилась к вопросу об обряде. Речь, по его мнению, шла о смене идеологической парадигмы.⁴⁵⁰ Поэтому первые противники церковных инноваций называли себя иначе — «староверцами» или «верниками».⁴⁵¹ Название «старообрядцы» искажает и профанирует смысл духовной борьбы, сводит ее к вопросам ритуала. Она соотносится с характерным для Запада представлением об «обрядоверии» православных.

Место формационного подхода в современной отечественной историографии заняла теория модернизации. Предпринимаются попытки рассмотрения русской религиозной жизни второй половины XVII в. с точки зрения столкновения модернизационного и традиционалистского потенциалов. Причем, идентификация староверов в качестве традиционалистов, а сторонников Никона как модернистов, применяется далеко не всегда. Внутреннее противоречие между консерватизмом и реформационными устремлениями обнаруживается в позиции каждой из противоборствующих сторон.⁴⁵² Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский утверждали, что российское общество второй половины XVII в., отвергая в большинстве своем все новое, как аспект чужеродного, на подсознательном уровне включилось в поиск инноваций. При этом новшества зачастую преподносились в качестве явлений забытой старины. В этом смысле старообрядчество также можно считать модернизационным движением.⁴⁵³ В.М. Живов характеризовал семнадцатое столетие, как время «глубокой трансформации культурной системы».⁴⁵⁴ Л.А. Черная ссылалась на

действие скрытых механизмов культурного развития, направляющих вектор общественного поиска к «новизне», что характерно для любых переходных систем.⁴⁵⁵ А.И. Клибанов также констатировал, что культура России XVII в. уже не относилась к древнерусской, представляя собой переходную ступень к модели Нового времени. Главным проявлением этого перехода он определял разграничение духовной и светской сфер. Крах никоновского теократического проекта отражал секулярный политический процесс.⁴⁵⁶ А.Н. Сахаров полагал, что уже в XVII в. обозначился процесс ломки традиционного сознания, начало модернизации российского общества.⁴⁵⁷ Целая группа исследователей писала об антропоцентристской переориентации русской культуры, выразившейся в секуляризации личности, постановки проблемы ее самооценности, усилении индивидуализации религиозной жизни.⁴⁵⁸ В.Н. Топоров и М.Б. Плеханова акцентировали внимание на осознании личной ответственности в эсхатологической перспективе.⁴⁵⁹ Л.Н. Пушкарев видел в старообрядчестве принципиально новый вид религиозности, который следует рассматривать как переходную форму от средневековой формы исповедания религии к религии Нового времени.⁴⁶⁰

В условиях такого развития российской историографии вполне конкурентоспособным направлением проявила себя и советская научная школа. Отказ от ряда одиозных идеологических штампов, в том числе атеистической пропаганды, применительно к изучению истории Русской Православной Церкви, способствовал модернизации ее теоретического арсенала. Ряд концептуальных положений в отношении идеологии раскола, свидетельствующих об инновационном потенциале советской историографической школы на современном этапе, сформулировал на основе обращения к творческому наследию А.И. Клибанова, за год до своей смерти член-корреспондент РАН В.И. Буганов. Он выдвинул тезис о связи аввакумовского учения

с мировоззрением патриархального крестьянства России. Старообрядчество, таким образом, в соответствии с методологией поиска социальных основ мировоззренческих представлений, выступало как патриархально-крестьянское по своей сути движение. Характерна ссылка В.И. Буганова на мнение М. Горького об «аввакумовом начале» в творчестве Л.Н. Толстого.⁴⁶¹

Эпоха определялась автором, как время принципиального сдвига от норм средневекового мышления в направлении рационализма, секуляризации культуры. По мнению В.И. Буганова, только во второй половине XVII в. старо-заветная клерикальная традиция стала замещаться «мировоззрением» в собственном смысле слова. Лейтмотивом этого перелома явилось утверждение идеи достоинства человеческой личности. «Это, — поясняет автор на примере беспоповского направления в старообрядчестве, — проявилось в отрицании института церкви, духовной иерархии, всего внешнеобрядового православия. В их религиозных общинах рядовые члены имели право проповедовать, толковать Писание, божественные пророчества; церковь, по их убеждению, — «не в бревнах, а в ребрах», в «чистой совести», добрых делах. Это была этика деятельного человека — люди сами должны быть строителями царства Божия на земле. Утверждались понятия суверенности, самостоятельности, самодеятельности человека, самоценности его личности, инициативы, здравого смысла».⁴⁶²

Ряд идей, инновационных по отношению к старообрядческому учению, предложил А.И. Клибанов в одной из своих последних статей. Работа «Протопоп Аввакум и апостол Павел» была опубликована уже после смерти автора.⁴⁶³ В объяснении мотивов грекофобии расколоучителей исследователь не ограничился традиционными ссылками на Ферраро-Флорентийскую унию и, соответственно, латинизацию греков. Автор обнаружил в восприятии старообрядцами греческих церквей совершенно иную истори-

ческую ассоциацию – не с католицизмом, а с «эллинизмом». Официальная церковь в России после Никона так и именовалась им – Эллинская. Из отождествления греческого христианства с эллинизмом следовал вывод о его языческой основе. На восточные церкви XVIIв. экстраполировалась критика античного язычества.⁴⁶⁴ В таком контексте и учение об антихристе сближалось в сочинениях сподвижников Аввакума – Авраамия и Феодора с понятием о языческих божествах. Одним из выделяемых автором ассоциативных рядов являлось сравнение Нового Иерусалима с неким грандиозным капищем, с совершаемыми в нем языческими мистериями.⁴⁶⁵ В характеристике Аввакумом персоны Алексея Михайловича угадывался намек на библейскую фигуру Навуходоносора.⁴⁶⁶

В идейном отношении Аввакум виделся А.И. Клибанову, как часть «гуманистической» духовной традиции. Сквозной темой его творчества определялось утверждение человека в качестве живого «Храма Божьего». Для обоснования этого тезиса автором осуществлялся анализ воззрений протопопа в русле ценностных исканий европейского Ренессанса.⁴⁶⁷ Однако, оговаривался исследователь, «между духовными ценностями мира индивидуального, интравертированного – с одной стороны, и коллективного, экстравертированного – с другой, он выбрал последнее также, как и предпочел иррациональное – рациональному».⁴⁶⁸ Наряду с Посланиями апостола Павла, другим составным источником учения Аввакума автор определял сочинения Псевдо-Дионисия и апофатическую богословскую традицию Византии.⁴⁶⁹

Предложив новые текстологические модели интерпретации литературного наследия Аввакума, А.И. Клибанов продолжал придерживаться сформулированного им еще в советские годы мнения о протопопе, как идеологе русского патриархального крестьянства. «Аввакум, – писал он в ракурсе рассуждения об элементах гуманистического сво-

бодолюбия в его творчестве, — имел в идеале свободного крестьянина, борющегося за землю и волю, как, например, боролись за это на практике — и с успехом — черносопные крестьяне Русского Севера во второй половине XVII в.». ⁴⁷⁰

Естественно, что взгляды, изложенные А.И. Клибановым, могут звучать только в контексте советской историографической традиции, для которой и христианство, и язычество являются в равной мере культурными явлениями «мистицизма» и «клерикализма». Все это — несущественная «надстройка» над производительными силами.

Всплеск интереса к апокалиптике, преломляемой через тематику церковного раскола, имел свои социальные основания. Прослеживается связь между ростом эсхатологических настроений и разрушением традиционного уклада и потерей общественной стабильности. В этом смысле рост апокалиптических настроений был отражением модернизационных процессов. Распад сложившихся общественных структур и механизмов вызывал эсхатологические ассоциации. Метафизическое направление общественной мысли при этом апелировало к идее «конца света», научное обращалось к исследованию самого хилиатического сознания и философской сущности апокалиптических идей. ⁴⁷¹

Сочетание обоих подходов мы видим в компиляционной, по своей структуре, монографии «Русь перед вторым пришествием», представляющей свод высказываний русских мыслителей различных эпох о «конце света». Составители пошли в ней по пути подбора цитат под заданные концептуальные схемы. В результате традиционная для интерпретации русской эсхатологии XVII века дилемма «старообрядцы — сторонники Никона» была попросту снята. Складывалось впечатление, что Никон и Аввакум вообще находились в одном лагере. Сам патриарх преподносился как человек с высоким уровнем эсхатологического сознания, пророческим даром. Его миссия выражалась в противостоянии духовному перерождению русского госу-

дарства. За Никоном признавалась безусловная историческая правота в диалоге с царской властью. Смысл оппозиции патриарха царской власти истолковывался как предостережение против попыток секуляризации общества и государства. Построение, впоследствии, такого рода государственной системы Петром I свидетельствовало о правомочности опасений Никона. Приводились сведения о якобы имевшем место предсмертном покаянии Алексея Михайловича за низложение патриарха. Его восприемник на царском престоле Федор Алексеевич будто бы призывал Никона вернуться на патриаршую кафедру, но тот отверг это предложение. В явном диссонансе с исторической традицией находилось и преподнесение патриарха человеком, лишенным личных карьерных амбиций.⁴⁷²

Авторы книги, также, отводят Никону видное место в развитии идеологемы «Москва – третий Рим». Его замыслы в сфере отношений православных церквей сводились к достижению Московской патриархией статуса первой Православной Церкви. Отведенная ей греческими патриархами пятая позиция среди восточных церквей противоречила представлению о Москве как духовном восприемнике Рима.⁴⁷³

Историческая персонификация эсхатологических ожиданий предполагала поиск фигур, выступающих в качестве воплощения (или предтечи) Антихриста. Старообрядческая литература предоставляет в этом отношении широкое исследовательское поле. Разбору представлений об Антихристе, бытовавших во второй половине XVII века был посвящен ряд исследований современных российских авторов.⁴⁷⁴

А.С. Гришин противопоставлял друг другу традиционную ортодоксально-богословскую и новую «раскольничью» позиции. Русская Православная Церковь исходила из библейского представления, что о дне и часа явления Антихриста в мир никто не ведает («О дне том и часе никто

не ведает, ни ангелы небесные, только один Отец Мой»)).⁴⁷⁵ Напротив, «расколоучителя» активно вели расчеты, пытались определить роковую дату конца света. Именно от них, полагал А.С. Гришин, вела происхождение светская семиотическая традиция, нашедшая наиболее яркое выражение в философии и литературе «серебряного века». Впрочем, мнение исследователя о том, что официальное русское богословие последовательно воздерживалось от увлечений апокалиптическими расчетами вряд ли можно считать справедливым. Такие произведения, как «Кириллова книга» почитались не только старообрядцами. Православной иерархией она понималась как образ, профетическая идея. Богословы Русской Православной Церкви традиционно связывали образные характеристики антихриста с папским престолом. Напротив, староверы переносили весь пафос обличений на собственные государственные и церковные власти, буквально считая их слугами сатаны.⁴⁷⁶

В качестве одного из преломлений эсхатологического сознания ученые рассматривали различного рода видения. На основании обращения к неизвестному прежде кругу источников фиксировалось небывалое число случаев явлений Богородицы и Николая Угодника. А.Т. Шашков описал многочисленные случаи «антиниконовских» видений среди жителей Урало-сибирского региона. Интересно, что основными делами, осуждавшимися от лица Богородицы, стали не только обрядовые инновации, но и, еще в большей степени, распространение матерной брани. Некоторые воеводы, опираясь на авторитет полученных тайнозрителями откровений, взыскивали штраф за каждое слово матерщины. В иных волостях, где мат прочно вошел в лексикон, такого рода штрафные санкции вели к буквальному разорению крестьян. По мнению А.Т. Шашкова, имели место многочисленные случаи лжевидений. Сложилась не вполне здоровая ситуация, когда для легитимизации того или иного решения в практической жизни от местных органов

власти требовалась неприменная апелляция к полученным откровениям.⁴⁷⁷

Старообрядческие представления об установлении царства антихриста означали наступление конца истории. Отсюда следовал логический вывод о греховности и бесперспективности бытия. Для радикальной части старообрядцев это выразилось в массовых самосожжениях, «гарах». Однако, консервативное большинство предпочло активную трудовую деятельность бегству от мира. Хотя, казалось бы, любой социальный позитивизм стал бессмысленным после наступления антихристового царства.

Это противоречие в жизни раскола отчасти разрешалось в концепции, выдвинутой Н.С. Гурьяновой и Р.О. Крамми. Исследователями впервые было обращено внимание на тот факт, что формула «Москва – третий Рим», оставаясь политически значимой для части старообрядцев, ни разу не была воспроизведена ими полностью. Изъятым из нее оказалось суждение «четвертому не бывать». Это означало сохранение надежды на возрождение «Святой Руси», истинного, православного Рима. Царством антихриста, резюмируют авторы, таким образом, становилась уже не вся русская земля, а лишь «никонианская» церковь. Россия в этой мировоззренческой схеме сохраняет свой статус последнего оплота истинной веры. Старообрядчество оказывается восприемником Древнеправославной церкви, а потому единственным хранителем и продолжателем православной традиции.⁴⁷⁸

Очередной импульс к переосмыслению феномена раскола был дан появлением на политической авансцене России новых идеологических сил. Так, один из лидеров неоевразийского направления А.Г. Дугин декларировал попытку рассмотрения истории с позиций «интегрального традиционализма».⁴⁷⁹ Старообрядчество и представлялось автору русской версией традиционалистского движения. Для осмысления этого феномена им была использована

концепция Рене Генона, что, само по себе, выглядело весьма неожиданно. Еще более эпатажно выглядит изображение старообрядцев в качестве духовных предшественников национал – большевиков. Согласно теории А.Г. Дугина, традиционализм синтезировал элементы идеологии ультраправого и ультралевого полусос. Применительно к старообрядчеству это соотносилось с наличием в нем консервативного поповского и экстремистского беспоповского направлений. Оба они выражали два сущностных аспекта национального мессианства – Русский Порядок и Русский Бунт, дихотомию Консерватизма и Революции. Старообрядческая идея у А.Г. Дугина ложилась, таким образом, в основу доктрины «консервативной революции». Идеология раскола в его интерпретации, и является русской национальной идеей.⁴⁸⁰

Особое внимание автор уделял учению о «катехоне». Она представляет собой православный взгляд на мистический смысл царской власти, сам факт наличия которой удерживает мир от окончательной гибели и прихода антихриста. Отсюда сама этимология греческого слова «катехон», т.е. «удерживающий», «державший», «поддерживающий». Логическим развитием данного учения стало распространение различных форм мифа о самозванстве и подмене царя. Старообрядческие легенды о Петре I отражали, таким образом, мотив утраты «катехонической» сущности российской государственной власти.⁴⁸¹

Раскол рассматривается А.Г. Дугиным как цивилизационная катастрофа. Он не сводим, в его понимании, к разделению общины верующих. Это – катаклизм трансцендентного порядка. «Дело не в том, – пояснял автор, – что вслед за расколом последовала реальная десакрализация Руси, явный отход от мессианской роли. Отменяется русское Патриаршество, столица переносится из Третьего Рима в безблагодатные болота западных окраин. Россия раскалывается. Раскалывается, и впредь остается раздвоенным ее

национально-политический мессианский дух. Отныне Новый Израиль существует одновременно в двух ипостасях – консервативной и революционной. С одной стороны, Царь, государство, официальная церковная иерархия, инерциально воспроизводящие внешние аспекты Святой Руси, но нарушившие не только дух, но и букву мессианского завета (даже страна получает новое имя – латинизированное «Россия», вместо славянского «Русь»). С другой стороны, маргиналы, раскольники, сектанты, заговорщики, бунтари, революционеры. Но глубинная справедливость их претензий и учений облачается в чрезмерные, искаженные, подчас изуверские формы. На этом полосу также искажены и дух и буква. Мессианская «цельность» нарушена, расколота надвое. Вместо единой социально-политической истины, отражающей единую метафизическую доктрину, возникает две полуистины, на которые эта доктрина отныне разделяется». ⁴⁸²

В развитии этих идей, А.Г. Дугин не раз говорил о своих старообрядческих корнях. Учение Русской Православной Церкви характеризуется им не как православие, а как «никонианство», «редуцированное» учение. «Старообрядцы, – резюмирует автор, – были и остаются последними носителями полноценной ортодоксальной христианской традиции, православной традиции и в догматическом, и в политическом измерениях». ⁴⁸³

В целом, при оценке старообрядчества представители современной исторической мысли обнаруживают определенные противоречия в своих суждениях. С одной стороны, староверы действительно олицетворяли верность национальной традиции. Однако, они всегда выступали как последовательные противники программы имперского развития России. Для современных российских консерваторов, стоящих на позициях симпатии сильной государственной власти и ностальгирующих по политической мощи империи, позиция царской партии в расколе, казалось бы, должна быть ближе.

Нетривиальные инновационные идеи выдвигаются не только публицистами, но и представителями классической науки. В диссонансе со сложившейся историографической традицией обнаружения национальных истоков старообрядческой мысли находилась сформирования еще в советское время теория Н.Ю. Бубнова о греко-малороссийских корнях раскольнического учения. Его основу, полагает исследователь, составляют заимствования из украинской антиуниатской литературы конца XVI- первой четверти XVII вв. Это объясняет включение в старообрядческую историософскую схему «трех отступничеств» локального сюжета об установлении унии в Западной Руси (вторая фаза апостасии). Аргументация Н.Ю. Бубнова была направлена против традиционного взгляда об исконно русской древнеправославной сущности учения староверов.⁴⁸⁴

Малороссийское влияние на формирование старообрядческой эсхатологии признавалось и М.Б. Плехановой.⁴⁸⁵ Она указывает, что «Кириллова книга» попала на Русь в толковании украинского богослова Стефана Зизания. Малороссийское происхождение имела и другое базовое для старообрядческой эсхатологии сочинение – «Книга о вере». Другое дело, что московские книжники существенно скорректировали заимствованные литературные памятники.⁴⁸⁶

Если для отечественной историографии тезис о малороссийском влиянии на формирование идеологии старообрядчества имел оттенок сенсационности, то для западной русистики он был в достаточной степени традиционен. Американский исследователь П. Бушкович отмечал резкий рост влияния украинской антиуниатской литературы в России после Переяславской рады 1654 г. В это время, как раз, и начинает формироваться старообрядческое учение.⁴⁸⁷

С позиций историографического анализа подошли к изучению сочинений писателей Выговской литературной школы Н.С. Гурьянова и Р.О. Крамли. Они писали о «са-

моцентризме» реконструируемой исторической схемы. Характерной особенностью работ выговцев, как и старообрядческих авторов в целом, являлось отведение своей общине одного из центральных мест в универсальной христианской истории. Раскол преподносился как переломный момент в историческом развитии всего человечества. Реформы Никона связывались с апокалиптическим пророчеством о «развязывании сатаны» через тысячу лет и учением о трех отступлениях. Проводилась апология дореформенной России, как совершенного православного царства. По мнению Н.С. Гурьяновой и Р.О. Крамли, старообрядцы считали, что не вся Русь подпала под власть антихриста. Эта власть установилась лишь в рамках «никонианской церкви». Русь же, благодаря староверам, по-прежнему остается оплотом Христова учения. Выговская пустынь, таким образом, оказывалась воспреемником падшей Москвы. При таком истолковании в старообрядческой эсхатологии обнаруживались вполне жизнеутверждающие мотивы. При таком подходе самосожжения уже не представлялись духовно правильным исходом.⁴⁸⁸

Одним из инновационных подходов в постсоветской историографии являлась смена ракурса рассмотрения того или иного исторического феномена. Так, И.В. Поздеева пыталась выявить предпосылки появления новой церковной идеологии через анализ деятельности Печатного двора.⁴⁸⁹ Автор констатировала существование определенного историографического перекоса в пользу изучения «Федоровского» периода в истории МПД.⁴⁹⁰ Выход сборника «Московский печатный двор — факт и фактор русской культуры. 1618-1652: от восстановления после гибели в Смутное время до патриарха Никона» отчасти исправлял сложившееся положение. И.В. Поздеевой была предложена методика реконструкции «культурной биографии» печатной продукции МПД на основании сведений о тиражах и тематиках издаваемых книг.⁴⁹¹ Полученные таким образом

выводы позволили проследить за распространением новых идеологических веяний.

3.3 Оценка историками постсоветского периода ведущих деятелей церковного раскола

Для советской историографии было характерно принижение значения религиозной мотивации при объяснении политической деятельности тех или иных исторических персонажей. Религия рассматривалась, как ширма для реализации вполне прагматических, классовых интересов. Оценка фигуры Алексея Михайловича, в этом плане, особенно показательна. Христианское благочестие «тишайшего» царя определялось как прикрытие его секуляризационной политики. Напротив, в историографии постсоветского периода религиозная мотивация уже рассматривается, как один из важнейших факторов для понимания действий политических деятелей прошлого. «Религиозное чувство, – констатировал современный биограф Алексея Михайловича Ю.А. Сорокин – реальный двигатель многих поступков царя». ⁴⁹² Автором отмечалась его искренность и твердость в вере, буквальное следование православной обрядовости, его христианское смирение. Иногда создается впечатление, что не Алексей Михайлович, а какой-то другой государь осуществил детронизацию Никона и организовал преследования старообрядцев. Однако, Ю.А. Сорокин минимизировал степень ответственности царя. В низложении патриарха у Ю.А. Сорокина оказывался повинен сам Никон, с его неподобающими православному иерарху папоцезаристскими устремлениями. Преследование же старообрядцев объяснялось автором давлением на царя восточных патриархов, ссылавшихся на византийскую традицию и требовавших пресечения раскола «крепкой десницею царской». ⁴⁹³

Сам по себе формат серии «Жизнь замечательных людей», в рамках которой была издана книга И.Л. Андре-

ева «Алексей Михайлович», предполагал персонификацию исторических событий. Психологический тип и мотивация поступков царя раскрывались через восприятие государем представления о царском деле как деле Божьем. Отсюда, полагал автор, всякое непослушание и нерадение в отношении престола воспринималось Алексеем Михайловичем, как грех. Представление о священном характере особы царя приводила к убеждению о безошибочности царских поступков и решений. В историческом смысле, указывал И.Л. Андреев, образ царя был задан Смутным временем с его потребностью сакрализации высшей власти. Алексей Михайлович представлял, в этом смысле, идеальное воплощение народных чаяний о православном государе. «В понимании Алексея Михайловича, — пояснял автор, — Бог проявляет себя во всех его, царя, решениях, пускай даже самых незначительных. Порой дело доходило до смешного. В 1664 году, оценивая очередные предложения Ордина-Нащокина относительно перемирных статей с поляками, Алексей Михайлович сообщал: «Статьи прочтены и зело благополучны и угодны Богу на небесех, а от создания руку его и нам грешным». Далее, однако, оказывается, что есть исключения. Выясняется, что неугодна Богу и «нам грешным», статья 33-я, которую, ссылаясь на Божью волю, приказано «вынять».

По убеждению Тишайшего, в основе порядка лежит необходимость добровольного и сознательного послушания. Через послушание реализуется Божественная и царская воля. При этом сама «реализация» оказывалась в прямой связи с личностью государя. Иван Грозный, в приступах деспотического изуверства творивший Страшный суд на земле, не сомневался в этом своем праве. Потом, правда, он каялся, но лишь для того, чтобы в последующем с новым усердием приняться за старое.

В деятельности Алексея Михайловича богоизбранность получала иное осмысление. Также ратуя за полное послу-

шание, второй Романов жаждет послушания добровольного, послушания в любви, не за страх человеческий, а за страх Божий. Отсюда и постоянный рефрен его грамоток: служить всем сердцем, с любовью. Наказание для него — мера тягостная и вынужденная, «покамест навыкнут иметь страх Божий». Такая мотивация заставляет несколько иначе взглянуть на уже не раз отмеченное стремление царя к учительству, его пристрастие к шумным угрозам, заканчивающимся прозаическим прощением и слезами облегчения. Это шло не от одного благодушия. Здесь основа мировоззренческая». ⁴⁹⁴

Ведущими мотивами в психологии Никона автор определяет его властолюбие и провинциализм. Худородное провинциальное происхождение патриарха предопределило формирования комплекса неполноценности перед столичной знатью. Этим психологическим комплексом автор объясняет подражание Никона московским членам кружка «ревнителей благочестия». Не столько богословские убеждения, сколько психологические мотивы определили переход Никона на позиции грекофилов. Властолюбие же патриарха не представляло собой чего-то из ряда вон выходящего и соотносилось с представлением о божественной природе Власти в Московском царстве. «Но, — объяснял И.Л. Андреев личностную мотивацию никоновских преобразований, — гораздо важнее, нежели позиция греков, был настрой русских религиозных деятелей. Последние в лице столичных ревнителей «амнистировали» греческую церковь и высказывались за тесное единение с ней. Никон принялся воплощать эту идею в жизнь со всей страстностью своего необузданного темперамента. Это означало утрату всякой меры. В конце концов, грекомания крестьянского сына будет доходить до смешного — до «реформы» в трапезной, куда из поварни станут носить греческие блюда, мало привычные для русского человека. В подобном неловком подражании усматривается неизжитый Ни-

коном провинциализм, повадки «мещанина во дворянстве», желающего во всем перещеголять своих учителей. Но Никон слишком самобытен, чтобы просто подражать. Избрание для него — предназначение, патриаршая власть — способ воплощения предназначенного. Никон воодушевлен. Любое сопротивление, слово и даже мысль против воспринимается им как неповиновение, как неприятие одному ему ведомого пути Спасения. Ответ один — подавление, принуждение. В представлении Никона, как, впрочем, и большинства его современников, чем больше грозы, тем более власть походит на власть. В этом смысле Никон, как и все ревнители, — максималист. Он из тех натур, которые искрометно горят и быстро прогорают. И эта черта его характера, до сих пор отчасти придавленная окружением и обстоятельствами восхождения вверх, бурно дает о себе знать после 1652 года». ⁴⁹⁵ Говоря о никоновских комплексах, И.Л. Андреев, с другой стороны, отдает дань величию его персоны. Об этом свидетельствует авторское сопоставление его с последующими пастырями Русской церкви. «После патриарха Никона, — не без сарказма замечал автор, — во главе церкви оказывались люди иного масштаба и устремлений. Они были из породы тех, кто «поваден», — послушны и бесконфликтны. Если уж им и приходилось демонстрировать властность, то в первую очередь в отношении к церковным раскольникам — староверам». Уничжительную характеристику автор дает восьмому московскому патриарху Питириму. «Немощность» составляла основу оценки им его деятельности. «Поставленный на патриарший престол скорее из сочувствия — Питирим всю жизнь безуспешно тянулся к посоху святого Петра — он просто не имел уже сил ни жить, ни править. Кажется, подобное слабосилие архипастырей вполне устраивало Алексея Михайловича», — писал И.Л. Андреев в разделе, посвященном патриархам после Никона. ⁴⁹⁶ Как «незаурядную личность» оценивал автор лишь патриарха Иоакима. ⁴⁹⁷

Персонификация исторического анализа обнаруживает у историков тенденцию к оправданию «своего персонажа» и обвинению, соответственно, его оппонента. Попытку частичной реабилитации Никона предпринял, к примеру, С.В. Лобачев. Автор пересматривает тезис о массовых никоновских гонениях на староверов. Он утверждает, что сначала реформы не вызывали значительного противодействия в народе. Сам Никон сравнительно толерантно относился к сохранению старого обряда. В 1657 г. он разрешил Ивану Неронову совершать литургию по старому образцу, признав за таковым право на существование. Только с 1667, полагает автор, т.е. после низложения Никона, церковные реформы стали осуществляться в конфронтационном формате. Соответственно, вина за раскол должна быть возложена на царя, а не патриарха.⁴⁹⁸

Говоря о деятельности кружка «ревнителей древнего благочестия», И.Л. Андреев связывал с их влиянием большинство реформ начала царствования Алексея Михайловича. Поскольку источниковая база для реконструкции деятельности кружка практически отсутствует, автор писал о таком влиянии в гипотетическом смысле. Голос ревнителей обнаруживался им, к примеру, в указах, преследующих скопорохов и запрещавших православным работать в воскресные и праздничные дни. Даже на сами события соляного бунта, по мнению И.Л. Андреева, государь смотрел глазами боголюбцев. Народная анархия была преподнесена Алексею Михайловичу следствием остужения православных чувств в народе. Намекалось, таким образом, на влияние боголюбцев при создании самого Соборного уложения. «Ревнители», в интерпретации автора, оттесняли на второй план «морозовскую группировку».⁴⁹⁹

Рассмотрение раскола через призму дихотомии «государство – народ» нивелировало в нем роль высшей церковной иерархии. В никонианском реформировании усматривалось, прежде всего, проявление государственной по-

литики. Самому Никону многие историки отводили в этом процессе вторичную роль.

В.В. Молзинский, со ссылкой на мнение В.О. Ключевского, определял главным фигурами церковной реформы Алексея Михайловича и Ф.М. Ртищева.⁵⁰⁰ В кульминационный момент раскола, связываемый с Собором 1666-67 гг., Никон уже не рассматривался лидером реформаторской партии.⁵⁰¹

Проблема лидерства в расколе сохраняет свою актуальность и в постсоветской историографии. Согласно датировке В.В. Молзинского, старообрядчество зарождается весной 1653 г., – в это время пишется челобитная Аввакума и Даниила. Однако, духовным лидером старообрядцев он считает вовсе не Аввакума, а Ивана Неронова. Именно ему отводится решающая роль в переходе кружка «боголюбцев» на антиниконовские позиции.⁵⁰²

Среди других видных расколуучителей автор обращает внимание на творчество иноков Авраамия и Елифания. Авраамию приписывается первенство в выдвижении тезиса о том, что царство антихриста уже наступило. Восприятие старообрядцами этого тезиса, сформулированного им в 1670 г., знаменовало переход раскола в новую фазу развития. Эсхатологические ожидания предшествующей эпохи сменялись констатацией наступления времени апокалипсиса.⁵⁰³

В качестве свидетельства высокого авторитета Елифания приводится тот факт, что сам Аввакум избирает его своим духовным отцом. Ведь на Руси за духовным отцом признавалось полновластное нравственное руководство.⁵⁰⁴

Серьезные дискуссии вызвал и вызывает вопрос о роли восточных патриархов в церковной реформе. Высказывалось даже мнение, что истинным руководителем реформ являлся не Никон, а Макарий Антиохийский. Молодой исследователь А.В. Жиликова представила более сложную модель взаимоотношений Московского и Антиохийского патриархов. По ее мнению, каждый из них преследовал

свои интересы, далеко не всегда совпадавшие. «Итак, реформа русской церкви, — резюмировала она, — обнаруживает расхождения во взаимоотношениях Макария Антиохийского и патриарха Никона. Внешне Никон преклонялся перед авторитетом Макария, но между ними наблюдаются разногласия из-за некоторых обрядовых различий. За ними, на наш взгляд, кроется неоднозначность мотивов, побудивших Макария включиться в ход реформ, а Никона привлечь антиохийского патриарха к их осуществлению. Макарий содействовал политике Никона — и не только из меркантильных побуждений, а из стремления соблюсти интересы Православного Востока в унификации русских и греческих обрядов. Иногда, но возможно чаще, чем отражено в источниках, Макарий проявлял инициативу в изменении обрядов, действуя, тем самым наперекор Никону. Тот же, в свою очередь, не ограничивался выяснением мнения восточного патриарха об отдельных церковных обрядах. Для Никона участие Макария в реформах означало их освящение авторитетом вселенской церкви. Это сулило надежду на преодоление сопротивления и успех реформаторской политики Никона».⁵⁰⁵

Классовый подход в советской историографии исключал анализ настроений духовенства Русской Православной Церкви. Очевидные различия между позициями российских и малороссийских священнослужителей не брались во внимание. Только в постсоветские годы исследователи вернулись к проблеме определения значения украинского влияния в Русской Православной Церкви. Воссоединение Украины с Россией, а соответственно, широкая интеграция малороссийского духовенства в ряды российского священства, не могла не изменить его внутренний облик. К тому же, украинские священнослужители сразу стали играть заметную роль в клире Московской патриархии. Из числа малороссийских иерархов в Русской Православной Церкви традиционно выделяется исследователями фигура святителя

Дмитрия Ростовского (Даниила Саввича Туптало).⁵⁰⁶ Перечисляя его заслуги, Л.Н. Пушкарев указывал на составление им двенадцатитомных Четьи-Миней, «Жития святых», основание школы для детей духовенства, ведение летописи о происхождении славянского народа, создание драматических произведений и т.п.⁵⁰⁷ Автор отмечал широкое распространение во второй половине XVII в. в России книг, напечатанных на Украине и переведенных с украинского на русский (в т.ч. богослужебных). С влиянием ученых киевлян он связывал существенное пополнение лексического запаса русского языка, посредством привнесения в него многочисленных славянизмов и лексических форм польского происхождения. Впрочем, показывая роль украинских священников в России, автор все же обнаруживал существенные противоречия их взглядов с традиционным московским православным богословием. Конфликт зашел столь далеко, что после вступления на патриарший престол Иоакима санкционировалась даже приостановка торговли украинскими печатными изданиями.⁵⁰⁸ Малоросская богословская литература, таким образом, приравнивалась к запрещенным «книгам польской и латинской печати».⁵⁰⁹

Строгая приверженность советских исследователей теории исторического прогресса вела к осовремениванию некоторых исторических персонажей. С позиций современной эпохи осуществлялась и оценка видных церковных и государственных деятелей второй половины XVII в. Создавался искусственный мост между их воззрениями и последующей логикой развития мировой цивилизации. Так, в одной из диссертаций, посвященной Киево-могилянской коллегии, нравственно-этические искания украинских религиозных мыслителей преподносились едва ли не в ракурсе популярной в перестроечные годы идеи об общечеловеческих ценностях.⁵¹⁰

Идея гуманизации общественной жизни определила возникновение антропоцентристских исторических теорий,

где мерилом прогресса становился рост личностного самосознания. Причем, в отличие от предшествующих историографических периодов, оно не отождествлялось с процессом секуляризации личности. Применительно ко второй половине XVII в. процесс индивидуализации преподносился в рамках религиозного сознания. «Специфический «антропоцентризм» как средневекового, так и старообрядческого мировоззрения, — пояснял эту мысль М.О. Шахов: — состоит в том, что человек, «венец творениям», не есть цель сам по себе, но в своем отношении к Богу, которое реализуется в Церкви — мистическом теле Христа..., в онтологической сердцевине человеческого и вселенского бытия сотворенного мира: Смысл и назначение истории, бытия мира приведение людей к Богу через Церковь».⁵¹¹ Речь шла, таким образом, не о секуляризации культуры, а об антропогенной модернизации религии. Некоторые исследователи связывали формирование нового идеала религиозной личности с идеями старообрядчества. М.Б. Плюханова писала о характерном для староверов «личностном волеизъявлении» и «эсхатологическом индивидуализме».⁵¹² Чаще всего эволюция личностного самосознания прослеживалась в литературе и иконописи. Человек представлял уже суммой положенных ему типических свойств, но исторически неповторимой индивидуальностью. Религиозный надлом, по мнению многих авторов, во многом, был связан с осознанием ценности человеческой личности. «Агиобиография», — констатировал В.В. Керов, — испытывала историческое развитие, стремясь объективно к превращению в «простую биографию».⁵¹³ Биографизм, указывала Н.С. Гурьянова, стал впоследствии традицией сочинений — расколоучителей.⁵¹⁴ М.Д. Шевченко обращал внимание на иконографическую индивидуализацию.⁵¹⁵ Таким образом, делает вывод Л.А. Черная, во всех сферах русской культуры XVII в. «стержневой проблемой оказывается проблема человека».⁵¹⁶ Идея личностной самоидентификации

неизменно обсуждается на в различного рода конференциях, посвященных церковному расколу.⁵¹⁷ И.В. Поздеева трактовала старообрядческий персонализм как «взаимоотношение человеческой личности с Богом». Устранение священства в беспоповстве вело, по ее мнению, к индивидуализации сознания.⁵¹⁸ А.И. Клибанов видел истоки старообрядческой индивидуализации в особом понимании ими борьбы за веру, как личного противостояния силам зла.⁵¹⁹ Н.Ю. Бубнов указывал, что, согласно учению пустозерцев, человек должен лично противостоять «наскокам» сатаны. Эта борьба позволяет даже отсрочить приход антихриста. Именно при наступлении последних времен особенно остро встает проблема личностного выбора человека. Такая интерпретация приводила к смене оценок старообрядческой апокалиптики от «эсхатологического пессимизма» к «эсхатологическому оптимизму».⁵²⁰ «Только личная воля, личные дела и думы отводят от греха», — так формулировала В.П. Федорова основную старообрядческую идею.⁵²¹ Вместе с тем, И.В. Поздеева утверждала, что о старообрядческом индивидуализме возможно говорить лишь в контексте самоидентификации общины. «Всесторонняя опора личности на общину и учет интересов общины в индивидуальной деятельности», определяли, по ее мнению, специфику индивидуализма у староверов.⁵²²

Особенностью агиографического жанра является наложение историко-биографических характеристик на библейские прообразы. Так, А.И. Клибанов раскрывал образ протопopa Аввакума через его самоидентификацию с сакральным архетипом апостола Павла. С точки зрения исследователя, расколуучитель видел себя и свои поступки, как деяния преемника Св. Апостола. «Аввакум, — утверждал он, — последовательно проводил аналогию между собой и Павлом, столь последовательно, что о ней можно говорить как о факте самосознания и самочувствования Аввакума».⁵²³ Вероятно, предполагал автор, протопоп действи-

тельно считал себя вторым Павлом. Ведь и сам апостол носил первоначально имя Савла, а, следовательно, в роли Павла в последние времена может оказаться любой. Никто не знает, кого именно господь призовет к служению в последние дни. Как и апостол Павел, протопоп стремился распространить свою деятельность по всему периметру христианской (понимая под христианством лишь подлинное учение Христа, т.е. православие) ойкумены. А.И. Клибанов писал об особом павловском типе святости, служившем идеалом для многих деятелей ренессансной эпохи. Именно Павел, полагал он, более чем кто-либо из апостолов, представлял харизматический тип христианского святого, чем и импонировал харизматику Аввакуму.⁵²⁴

Если сравнение Аввакума с апостолом Павлом следовало из самого обращения к житийным источникам, то проведение параллелей между Аввакумом и Иваном Грозным выглядело, на первый взгляд, довольно неожиданно. Тем не менее, В.В. Калугину удалось обосновать сходство психологических типов протопопа и царя. Прослеживалась, в частности, сходство в использовании образов «псов» и «зайцев». Само обращение Аввакума к духовному наследию Ивана Грозного было, по мнению автора, далеко не случайно, учитывая старообрядческую апелляцию к эпохе «Стоглавого собора».⁵²⁵

Благодаря усилиям академика Н.Н. Покровского, одним из главных центров изучения истории Русской Православной Церкви в XVIIв., наряду с Москвой и Петербургом, становится Новосибирск.⁵²⁶ Новосибирские исследователи сосредоточили внимание, в частности, на установлении личностей авторов старообрядческих текстов. Методической новацией при этом стало совмещение приемов исторического и филологического анализа.⁵²⁷ В стоящей несколько особняком от исследований данного направления диссертации О.В. Чумичевой были описаны типы руководителей Соловецкого восстания.⁵²⁸

Все большую популярность в современных исследованиях русской допетровской культуры приобретает тема юродства при рассмотрении идеала национальной святости. В противоположность европейской рационалистической религиозной традиции подчеркивается широкое распространение культа юродивых на Руси. Идея о преломлении архетипа святого юродивого в старообрядческой семиосфере была высказана еще А.М. Панченко.⁵²⁹ Соотнесение личностных характеристик расколоучителей, в частности, Аввакума, с дионисийской традицией русского юродства проводил А.И. Клибанов.⁵³⁰ Автор ссылаясь на присутствующие в сочинениях расколоучителей апелляции к фигурам ряда юродивых – обличителей несправедливой власти. Эквивалентом юродства им определялось понятие «буйства».⁵³¹

Несмотря на эти методологические новации, необходимо признать, что тенденция осознания религиозной мотивации воззрений российских мыслителей XVII в. далеко не всегда проявляется в трудах представителей академической науки. Между тем, изучение религиозных сообществ, каковым и являлась московская Русь, с позиций атеистического миропонимания, приводит к неверному пониманию сути исторического процесса. Так, Сильвестр Медведев предстает в изложении А.П. Богданова исключительно как вольнодумец и просветитель, сумевший «попрать» монополию власти на истину. Тот факт, что его «вольнодумство и просветительство» шло в фарватере латинского прозелитизма остается вне внимания исследователя. При таком освещении игнорируется позиция Русской Православной Церкви, осудившей Сильвестра Медведева за еретицество.⁵³²

Такой же подход со стороны представителей академического направления современной российской историографии характерен и для интерпретации воззрений другого придворного философа «латинской формации» Юрия Кри-

жанича. Л.Н. Пушкарев отвергал версию о его шпионаже в пользу Ватикана, как несостоятельную.⁵³³ По его мнению, Юрий Крижанич, будучи католиком, вовсе не являлся папистом. Он вел борьбу за независимость России и других славянских стран, что противоречило интересам папского престола. Л.Н. Пушкарев признавал за Ю.Крижаничем приверженность идее унии, а не прямого подчинения православия католицизму.⁵³⁴ У любого историка, знакомого с реалиями того времени, возникает вопрос: а какая, собственно, разница — униатство или католицизм? Ведь известно, что Ватикан навязывал православной церкви унию именно с целью маскировки своих претензий на власть. Поэтому попытка исследователя отвести от Ю. Крижанича подозрение в латинском прозелитизме нуждается в более развернутом обосновании. Само появление философа при царском дворе, когда он, сокрыв свое католическое исповедание и хорватское происхождение, выдал себя за православного серба, вызывает справедливые подозрения о тайных аспектах его деятельности.⁵³⁵

С другой стороны, традиция строгой религиозной идентификации исторических персонажей не всегда позволяла адекватно отразить индивидуальные особенности их мировоззрения. Общая оценка кого-либо в качестве «латиниста», «грекофила», «старообрядца», «никонианца» и т.п. зачастую не соответствовала реальным взглядам того или представителя русской общественной мысли XVII в. Одну из первых попыток усложнения анализа религиозных представлений предпринял А.С. Лавров относительно фигуры В.В. Голицына.⁵³⁶ Обнаруживаемые им противоречия в мировоззрении князя служили свидетельством адекватной, реалистической оценки. С одной стороны, В.В. Голицын предоставил возможность ведения религиозной пропаганды в России адептам иностранных вероисповеданий, включая иезуитов, чем вызвал резкое недовольство православных иерархов.

Но, одновременно, он покровительствовал принципиальным противникам иезуитского ордена, и католицизма в целом, греческим богословам братьям Иоанникию и Софронию Лихудам. Впрочем, оговаривается автор, такая двойственность облегчала для князя получение взяток от представителей обеих противоборствующих сторон. В.В. Голицына подозревали в тайной приверженности старообрядству. Но именно в период голицинского фаворитизма были организованы наиболее жестокие преследования приверженцев «старой веры». С одной стороны, князь лично содействовал распространению образцов западноевропейской светской культуры, связанной преимущественно с польско-латинским влиянием. С другой же, он оставался человеком старомодным, щепетильно соблюдающим православные обряды, совершающим поездки по церквям и монастырям. С третьей, будучи, казалось бы, просвещенным вельможей, он был истово суеверен и обращался к услугам астролога. «Так, — резюмировал исследователь, — западничество Голицына сочеталось у него с грузом стародавних представлений. Получающийся сплав труден для анализа. Иногда ловишь себя на мысли, что некоторые черты Голицына (рационализм, религиозность и суеверие) не могут сочетаться в рамках одной личности. Такое совмещение старого и нового, уживающихся друг с другом, парадоксально. Но это факт».⁵³⁷

ГЛАВА 4. ИСТОРИОГРАФИЯ ЦЕРКОВНО-
ГОСУДАРСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ
И ЦЕРКОВНОГО РАСКОЛА
В РУССКОМ ЗАРУБЕЖЬЕ

**4.1 Оценки историков первой волны
русской эмиграции (1917-1945гг.)**

Советские историки 1920-х – середины 1980-х гг., освещая историю взаимодействия государства и религиозных организаций, придерживались идеи главенства государства и идеологической установки на построение бесклассового и безрелигиозного общества. Мыслители эмиграции – Н.А. Бердяев, П.А. Сорокин, С.Л. Франк и другие, формулировали свое отношение к проблемам взаимоотношений государства и церкви с позиций религиозно-философского и богословского их понимания. В эмиграции, расколотой на различные политические группировки и идеологические течения, в целом, сложилось «культурологическое» отношение к религии. Например, у Н.А. Бердяева не вызывало сомнений, что *«культура родилась из культа. Истоки ее сакральны»*,⁵³⁸ а П.А. Сорокин в качестве основного принципа и основополагающей ценности в культуре средних веков назвал Бога.⁵³⁹ Для В.В. Зеньковского,⁵⁴⁰ *«всякая культура религиозна в своем основном смысле, хотя бы ее эмпирическое содержание и стояло вне религии»*. Это, по мнению профессора-эмигранта, относится и к Православию, которое зачастую обвиняют во враждебности культуре, в силу особенной обращенности к миру иному и мистической напряженности. Автор обратил внимание и на

то, что православие *«легко прирастает к той или иной политической форме, — через молитвы о власти, через эту глубокую веру в возможность и нужность преобразования натурального бытия путем его христианизации»*, но не стремится овладеть политической властью.⁵⁴¹

Подобную точку зрения в Советской России наиболее последовательно отстаивал П.А. Флоренский, находившийся на том же «духовном поле». В своей лекции «Культ и философия», прочитанной в Москве в мае 1918 г., он подчеркивал, что *«для расценки ценностей нужно выйти за пределы культуры и найти критерии, трансцендентные ей. Оставаясь же в ней, мы вынуждены принимать ее всю целиком, всю, как она есть. Иначе говоря, мы должны тогда обожествить ее...»*.⁵⁴² В другой своей лекции «Культ, религия и культура», прочитанной в Москве в это же время, П.А. Флоренский отмечал, что *«культурные ценности — это производные кulta»*.⁵⁴³

«Культурологический» подход ощущается практически во всех немногочисленных эмигрантских трудах 1920-1930-х гг., посвященных церковному расколу XVII столетия. Автор одной из самых основательных книг по истории раннего старообрядчества — С.А. — Зеньковский этот исследовательский вакуум объяснял следующим образом: *«За границей было сделано очень мало для дальнейшего изучения старообрядчества: русская эмиграция была так потрясена катастрофой царской России, что ей было не до церковных трагедий семнадцатого века»*.⁵⁴⁴ С этим трудно не согласиться, также как и с мнением эмигрантского историка, что *«раскол не был отколом от церкви значительной части ее духовенства и мирян, а подлинным внутренним разрывом в самой церкви, значительно обеднившим русское православие, в котором были виноваты не одна, а обе стороны...»*.⁵⁴⁵

Ряд авторов переиздавал в эмиграции свои дореволюционные труды, порой ничего в них не меняя. Так, в

частности, были переизданы 3-х томные «Очерки по истории русской культуры» П.Н. Милокова. Они увидели свет в России еще в 1892-1895 гг. и затем неоднократно переиздавались. Несмотря на то, что к 30-м годам XXв. сложилась совершенно новая историческая реальность, известный кадетский историк ограничился переработкой только первого тома и написанием нового введения.⁵⁴⁶ По нашему мнению, этот и другие труды, написанные ранее и лишь переизданные в эмиграции, следует рассматривать в рамках предшествующих историографических периодов.

В первое послереволюционное двадцатилетие общий тон исследованиям церковно-государственных отношений в XVIIв. задавали труды не историков, а философов Русского Зарубежья. Например, Н.А. Бердяев основное внимание обращал на то, что государство, осуществляя церковную реформу, посягнуло на духовные ценности и церковные иерархические структуры, в чем и усматривал причину утраты самой идеи священного государства и деформации теократической доктрины.⁵⁴⁷ В работе «Смысл истории», опубликованной в 1923 г., философ рассуждает о том, что утопия земного рая является извращением и искажением религиозной идеи о наступлении Царства Божия на земле.⁵⁴⁸

По мнению протоирея Г.В. Флоровского, неудачи в русском духовном развитии XVII века были вызваны отступлением от святоотеческого предания, а, соответственно, раскол был не причиной распада церковного и государственного всеединства, а только его следствием. Симфония властей была нарушена тем, что государство приняло на себя задачи проповеди вероучения, устремилось на борьбу с ересью, подвергло бюрократизации ритуал и организацию церкви. В свою очередь, церковь заимствовала у государства приемы внешнего принуждения и карательной политики. При этом государство утрачивало сакральный характер, а церковь — «потенциал святости».

Главная острота реформы Никона заключалась в отрицании старорусского чина, а, также, в утверждении примата церкви над государством — именно в этом обвинили его на церковном соборе 1666 г. Но, утверждая, что «священство» выше «царства», патриарх не выходил за рамки святоотеческого предания, из которого черпал свои идеи. Однако, против него выступили и царь, и греки, и старообрядцы.⁵⁴⁹

Неудивительно, что именно патриарх Никон стал главным персонажем эмигрантской историографии церковно-государственных отношений 1920-1930-х гг. Наиболее полный обзор деятельности и политических взглядов Никона дал, несомненно, Г.В. Вернадский. Один из основателей евразийства, Г.В. Вернадский считал, что главным делом Никона была защита интересов церкви от вмешательства государственной власти. Свои же идеи патриарх черпал из святоотеческой литературы и византийского законодательства. Яркими примерами и историческими уроками для Никона стали мученичество митрополита Филиппа и полномочия патриарха Филарета.⁵⁵⁰

В этом же ключе был написан в 1931-1938 гг. (введение, по признанию автора, во многом предвосхищающее конечные выводы труда, было подготовлено еще в ноябре 1927 г. в Софии) в Варшаве фундаментальный труд М.В. Зызыкина,⁵⁵¹ видевшего первопричину падения самодержавия в нарушении симфонии духовной и светской власти. В силу этого, отстаивая идею клерикального государства, он считал Никона поборником идеи «*симфонии государства и церкви*», которую патриарх позаимствовал из византийского права.⁵⁵² По мнению М.В. Зызыкина, Никона подвергли после ухода с патриаршего престола «*медленному изводительству*» (и только в 1862г. грамотой восточных патриархов восстановили в правах патриарха). Автор связывает, с фигурой Никона, помимо канонических государственно-правовых вопросов, главные национально-исторические проблемы XVII столетия.

М.В. Зызыкин коснулся деяний Никона постольку, поскольку это нужно для уяснения его представлений о церковно-государственных отношениях с православной, канонической, точки зрения. Однако, историка привлекает в Никоне и *«та широта проблем, которая связана с ним не только для канонической государственно-правовой и исторической стороны его дела, но и для русского православного самосознания в смысле уяснения происходящей с Россией катастрофы»*. В таком аспекте проблема Никона представляется автору не только проблемой русского прошлого, *«но и русского будущего, связанная с проблемой действенной силы Православия в мире»*. Автор нападает на Н.Ф. Каптерева, считая его отрицательную характеристику Никона основанной на цезарепапистской точке зрения, чуждой самой церкви. Он также против того, чтобы объяснять «дело Никона» личным характером патриарха. Ведь Никон спасал церковь от грозящего ей поглощения государством, отстаивал права церкви, вытекающие из ее существа, но оставался чуждым присвоению церкви политической власти. Патриарх, хотя и не был ученым систематиком, проповедовал симфонию властей, как она разумелась в византийском праве, то есть как идею разграничения двух сфер жизни – светской и духовной. Для церкви эту симфонию Никон понимал в смысле обязанности охранять ее существенные права и влиять духовными средствами на государственное строительство. Причем, эта идея оцерковления жизни, естественно, должна была осветить, прежде всего, институт царской власти, как основу самой жизни русского государства.⁵⁵³

Конечно, для Никона царь – слуга царства и его хранитель. Но в своем учении о царской власти с церковной точки зрения Никон, на основе святоотеческой литературы, опровергнул тезис о безграничности этой власти, показал те пределы, которые она переступать не может. По мнению М.В. Зызыкина, Никон «дал теорию Царя православного,

подчиняющегося и в своей личной жизни и в общественной деятельности православному учению и правилам Церкви». Именно в этом подчинении – залог благоденствия и прочности царства. Историк особо подчеркивал, что, в понимании Никона, государство никогда не пребывает без высших, регулирующих его деятельность церковных идей, ибо последняя цель жизни – спасение души. Для патриарха православие было «строительной силой», и он хотел, чтобы оно проникло во все поры русского государства. Общество церковное для него шире политического. Желание сделать из Москвы религиозную столицу для всех православных народов не мешало заимствованиям материальной культуры с Запада. Но при этом Никон *«строго охранял Православие и православный лик своей культуры»*. Ведь он строил церковную русскую культуру с проникновением Церкви во все поры строительства, а не протестантскую, в которой Церковь занимает место частного общества, не затрагивающего общественной и государственной деятельности. В этом его общность со староверами. Но, в отличие от последних, Никон отверг формы национального русского благочестия, как высший критерий истинности, и *«истину вселенскую предпочел при всей своей горячей любви к родине»*. Все дело в том, что он мыслил русскую церковь не как особую самодовлеющую силу, указывающую свет миру, а принимал ее в единении с прочими поместными церквами, как часть целого. И при этом Никон *«старался возвысить эту часть до того, чтобы она на деле, а не по старообрядческому самомнению была светочем»*.⁵⁵⁴

В противовес позиции М.В. Зызыкина, А.В. Карташев⁵⁵⁵ неоднократно отмечал, что в конфликте государства и церкви середины XVII в. правда была на стороне государства, но насилие, совершенное над церковью, делало правой и церковную сторону.⁵⁵⁶ Кроме того, в 1925 г. в короткой, но талантливой статье «Смысл старообрядчества», вышедшей в сборнике статей, посвященных П.Б. Струве, А.В. Карташев

высказал несколько важных соображений о напряженной религиозной жизни старообрядцев.

К числу работ, посвященных непосредственно расколу, следует отнести статью Г.Е. Афанасьева «Заметки о русской религии», опубликованную в 1923 г. в Берлине в сборнике религиозно-философских статей под редакцией протоиерея Василия Зеньковского. С точки зрения автора, приверженность к обряду и понимание нерушимости буквы в священных книгах занимают в истории раскола второстепенное место. Исправление книг было только поводом для проявления накопившегося недовольства. Для понимания старообрядчества, был уверен Г.Е. Афанасьев, *«надо сказать, что не только преувеличенная привязанность к обряду и преклонение перед буквой священного писания стали причиной раскола. Более важную роль играла в этом деле усилившаяся централизация в управлении русской церкви, упразднявшая местную автономию»*. Немалую роль сыграло также столкновение двух течений в русской жизни того времени: вторжение через Киев западного влияния и *«стремление оградить русскую старину от порухи, связанной с западным влиянием»*. Исходя из того, что раскол представляет собой *«несомненно неисчерпаемый клад для изучения религиозного настроения русского человека»*, явно симпатизирующий старообрядчеству Г.Е. Афанасьев подчеркивал ту большую эволюцию, которая в нем сделана русской религией. Если среди поповцев, на взгляд богослова, движение от обряда к сущности не так заметно, то среди беспоповских согласий, где *«вперед выступило искание Истины»*, оно сразу *«бросается в глаза»*.⁵⁵⁷ Отмечая такое «качество» староверов как сила сопротивления и то, что *«самосожжение было наиболее распространенным способом очищения от греха и ухода от этого мира в лучший»*, Г.Е. Афанасьев выводил феномен «гарей» из особенностей русского национального характера: *«Русский человек высоко ценит способность*

принесения жертвы для спасения души. Староверцы сжигали себя, лишь бы спасти душу».⁵⁵⁸

В 1930 г. во Франции известный старовер В.П. Рябушинский издал «весьма любопытную книгу» (по определению С.А. Зеньковского) «Старообрядчество и русское религиозное чувство», в котором на первый план выдвинул тезис, что раскол произошел не из-за спора об обряде, а из-за разногласий о духе веры: «Из всех народов одни русские не только практически, но и теоретически осознали важность обряда и его значение для духа, выявив это особенно ярко в конце 17 столетия, ибо великий раскол, был, конечно, спором не о букве, а о духе».⁵⁵⁹ Для В.П. Рябушинского раскол является событием *«громадной важности в истории Русской культуры»* и логическим развитием русской церковной жизни. Автор выступает против версии Вл. Соловьева, согласно которой суть раскола состояла не в обрядовых спорах, а в вопросе о том, чем определяется религиозная истина: решениями власти церковной или верностью народа древнему благочестию. В.П. Рябушинский не согласился с мыслью, что понятию церкви как власти старообрядцы противопоставили свое понятие церкви, как предания, хранимого народом. По его мнению, *«старообрядцы и не думали бороться за тезис постоянного обладания истиной главным образом церковным народом, а не властями»*. Ведь могло быть и обратное. Тогда как их противники действительно защищали тезис, что *«церковный народ в церкви ничто, а власти — все»*. Старообрядцы же, по мнению В.П. Рябушинского, считали, что, в данном случае, прав народ, а не власти, поэтому и стали для патриарха Иоакима главным врагом. Последний в борьбе со старообрядчеством не щадил даже память прославленных русских праведников: из лика святых по его указанию была вычеркнута княгиня Анна Кашинская, мощи которой почитали с дуперстным сложением. В.П. Рябушинский наделял старообрядцев непоколебимой преданностью установ-

лениям церкви. Это движение было не лишено созерцательности, но главным в нем были настроения «ревнительства». Именно Аввакум был «самым типичным лицом русского старообрядчества», «настоящим иосифлянином по духу, вплоть до суровости последнего к еретикам». Тогда как официальным церковным властям было присуще, по мнению В.П. Рябушинского, *«требование слепой покорности архиереям»*. По своей сущности, в глазах староверческого автора, старообрядчество представляло как *«организованное выражение древнего русского благочестия, сохранившегося в русских народных низах»*. Именно с раскола В.П. Рябушинский начинал отсчет эпохи духовного расхождения низов и верхов.⁵⁶⁰

От других русских религиозных групп, претендующих на обладание «духовным» христианством, старообрядцев отличала *«уважительность к читательной священной книге»*. В силу этого, В.П. Рябушинский уделяет в своей работе много места проблеме исправлению церковных книг. Он показывает, что с возникновением книгопечатания вред от имевшихся ошибок, вследствие их широкого распространения, увеличился. Поэтому, в течении первой половины XVII века исправление книг проводилось самым энергичным образом. Однако, при Никоне в дело исправления книг были введены коренные изменения. Во-первых, вместо старых славянских и, изредка, старых греческих рукописей, в основу исправления стали класть новые греческие печатные книги, а, во-вторых, вместо северных русских справщиков были приглашены киевские ученые монахи, находившиеся под влиянием католической схоластической образованности, и греки, получившие образование в Италии. Источник грекофильства Никона В.П. Рябушинский видит в его властолюбии: *«грекофильская политика казалась ему, без сомнения, лучшим путем для создания себе независимого, первенствующего на христианском Востоке положения»*.

Более того, Никон не ограничился исправлением книг, а перенес свои «реформы» на обряды русской церкви. У В.П. Рябушинского не вызывает сомнений то обстоятельство, что от «исправлений» Никона произошел *«самый крупный развал единства религиозного чувства»*. Но самой зловещей фигурой у В.П. Рябушинского становится все же не Никон, а его преемник патриарх Иоаким, который *«обладал всеми недостатками Никона, не имея его достоинств — он Никон в миниатюре»*. Новый «пастырь» *«был упрям, настойчив и узок»*, главной чертой его была *«какая-то деревянная исполнительность»*, а венцом стремлений — *«поддержка внешнего авторитета церковной власти»*. Признавая, правда, личные симпатии Иоакима к образу старой Руси, В.П. Рябушинский уточняет, что старая Русь нравилась Иоакиму лишь настолько, насколько она не входила в противоречие с «греческим образцом». Если церковный собор 1666-1667 гг. официально подтвердил и провозгласил победу соединенного греческого и южнорусского православия над московским, то впоследствии, при поддержке Иоакима, победила откровенно грекофильская партия Лихудов. Борьба официальной церкви и опороченного Никоном и его преемником Иоакимом старорусского православия создала благоприятные условия для формирования мистических сект и учений, наиболее типичным из которых является хлыстовство. Для В.П. Рябушинского, *«причинная связь между его возникновением и той разрухой, которую в русской душе произвел церковный раскол, несомненна»*. Это ясно видно из хлыстовских рассказов о зарождении их верований, в основе которых лежит повествование об уничтожении старых *«опороченных»* и появлении новых *«сомнительных»* церковных книг.⁵⁶¹

Несмотря на небольшое количество трудов по рассматриваемой проблематике, выпущенных в эмиграции в 1920-1930 гг., в этих работах раскол, как явление, обозначившее в XVII в. кризис общественного сознания, составляет

исторический контекст других, более частных, с точки зрения истории церкви, но не менее значимых исторических явлений. Прежде всего, речь идет о резкой конфронтации между светской и духовной властью, в фокусе которой находится проблема теократии как особого стиля политического, идеологического и государственного мышления. Немаловажное значение имела и поднятая в трудах историков и философов Русского Зарубежья задача поиска оптимальной модели государственно-церковных отношений. Ведь опыт отечественной истории свидетельствует о том, что как только государство теряло по той или иной причине контроль над этой сферой, всегда возрастала политическая значимость «религиозного фактора» и наоборот. Исследователей богословского направления объединяют негативное отношение к старообрядчеству и стремление доказать вредность его вероучения. Как правило, в этих трудах раскол традиционно рассматривался как явление религиозной жизни страны, без соотнесения его с общеполитическими процессами. Тогда как для староверов раскол представлялся неудачной попыткой исторического воплощения теории «симфонии церкви и государства». Представители светского направления расширили представления о расколе, выводя истоки старообрядчества из двух начал: собственно церковного и гражданского.

4.2 Историография церковно-государственных отношений и проблемы эсхатологии церковного раскола в литературе русского зарубежья во второй половине XX в.

Характерной чертой исторического анализа в трудах ученых русского зарубежья являлось его историософичность. Эта тенденция ярко проявилась еще в трудах историков первой, послереволюционной, волны русской эмиграции. Историки т.н. «второй волны», трудившиеся во

второй половине XX века, унаследовали эту черту. Естественно, что ощущение себя «вне родины», но духовно и интеллектуально «с родиной», диктовало необходимость осмысления того глобального катаклизма, следствием которого стала массовая эмиграция из СССР. Эта потребность накладывала отпечаток и на анализ событий раскола русской церкви в XVII веке. Второе обстоятельство, определявшее состояние исторической мысли русской эмиграции – тот факт, что представители «второй волны», послевоенной, не были встречены на Западе столь благожелательно, как представители первой, послереволюционной, «белогвардейской».

В связи с этим, для многих русских эмигрантов – историков во второй половине XX века были характерны антизападнические настроения и в их трудах нашла свое отражение идея противостояния православной Руси антагонистическому иноземному влиянию, чужebesию. При рассмотрении истории Русской Православной церкви, это проявлялось в трактовках реформ Никона, как западнической агрессии, изменившей коренные, национальные формы русской религиозной жизни. Характерен, в этом смысле труд Б.Башилова «История русского масонства», в котором автор рассматривает патриарха Никона, как идеологического предшественника Петра I.

«Раскол, – писал Б. Башилов, – это начало той многовековой трагедии, естественным завершением которой является большевизм. Раскол – это начало глубокой болезни русского духа, в силу исторических обстоятельств до сих пор не получившего своего полного, национального выражения».⁵⁶² Автор представил лубочную картину развития допетровской Руси, как цельного национального организма. Высокий уровень развития грамотности в поморских раскольничьих скитах преподносился им как свидетельство против тезиса об обскурантизме Московского царства. Неслучайным, указывал он, имея в виду старооб-

рядческую культуру русского Севера, стало появление М.В. Ломоносова именно в Холмогорах. Грамотность населения в районе побережья Белого моря в XVIII в. была значительно выше, чем в центральной России.⁵⁶³

Происхождение раскола связывалось Б. Башиловым с формированием субкультуры русского западничества. Западническая традиция появилась в Смутное время, характеризующее экспансией латинизма и лютеранства. Одним из первых русских западников автор считает князя И.А. Хворостинина. К проводникам латинизации Б. Башилов относил малороссийских ученых-монахов, внесших «в православие ряд чуждых ему идей, которые они заимствовали от католичества».⁵⁶⁴ Лидером западнической партии назывался получивший доступ к царскому двору Симеон Полоцкий. Он, как и его последователь Сильвестр Медведев, разделял католические догматы о преосуществлении Даров и об исхождении Святого Духа и от Сына (филиокве).

Именно как проявление зарождавшегося западничества рассматривал Б. Башилов церковную реформу. Грекофильское направление, в силу униатского отступничества греков, относилось им к западнической идеологии. «Реальной причиной раскола, — пояснял он, — была не «скудость ума», а слепое, рабское преклонение Никона перед греческой обрядностью и пренебрежение традициями русской церкви».⁵⁶⁵ Главными идеологами никоновского реформирования автор называл Арсения Грека и Паисия Лигарида, первый из которых трижды менял вероисповедание (одно время даже на мусульманское), а второй имел широкую известность своей пропагандой унии в юго-западной Руси. Б. Башилов противопоставлял взгляды Никона и Ивана Грозного. Царь во время дискуссии с иезуитом Поссевином сказал: «Греки нам не Евангелие. У нас не греческая, а русская вера».⁵⁶⁶ Эта формула соотносилась с народными представлениями. Напротив, патриарх заявлял: «Я русский, сын русского, но моя вера греческая».⁵⁶⁷ Прозапад-

ный характер церковной реформы подтверждало, по мнению Б. Башилова, то обстоятельство, что гонения на старообрядцев сопровождались разрешительными действиями в отношении иноверцев. В 1685 г. в Москве была учреждена иезуитская школа, ставшая очагом латинского прозелитизма в России.⁵⁶⁸

В целом для историсофских размышлений русской эмиграции было характерно проведение длинных волн причинно-следственных связей — это объясняется попыткой избежать фактических несостыковок. Старообрядческое движение рассматривалось рядом авторов в качестве запоздалой реакции на Ферраро-Флорентийскую унию. Последствия импульса «греческой измены» обнаруживались ими через более чем двухсотлетний период с момента его происхождения. Мы считаем уместным называть такой анализ мегаисторической моделью. Мегаисторический масштаб рассмотрения как раз и нивелировал частности, находящиеся между историсофскими координатами. Так, например, не бралось во внимание осуждение самими греками униатской практики и активное взаимодействие Русской Православной Церкви с восточными патриархиями в XV-XVII вв.

Историография русского зарубежья отличалась повышенной философичностью. Для литературы русского зарубежья характерно особое внимание к духовной стороне противопоставляемых исторических концепций. М. Чернявский, к примеру, конструировал дихотомию «старой веры» и «новой религии». Мотивацией деятельности обеих сторон раскола автор признавал осознание наступившего в результате Смуты глубинного кризиса морали и религии вообще. Нельзя, указывал он, ссылаясь на опыт деятельности кружка «ревнителей древнего благочестия», представлять партию Никона как реформаторскую, а старообрядческую преподносить в качестве противников реформ. Обе стороны конфликта признавали необходимость



Русские обряды XVII в.: свадьба.
А. Олсариу. ГПБ



Русские обряды XVII в.: крещение ребенка, похороны.

А. Олсарий. ГПБ

изменений, но программа реформ у них принципиально различалась.

Умозрительность теоретических построений, характерная при явном дефиците источников для большинства трудов эмигрантских авторов, приводила их, зачастую, к существенному искажению исторического повествования. Так, протоиерей А. Шмеман квалифицировал старообрядчество как «уход от истории», «труда и постоянства» в апокалиптический испуг и утопию. Симпатизируя староверам, он, в тоже время, указывал на их неспособность к трезвости и самопроверке. Вероятно, очевидное старообрядческое трудолюбие попросту не вписывалось в его метафизическую схему.⁵⁶⁹

Идеология Русской Православной Церкви семнадцатого столетия стала предметом историко-философского изучения в рамках раскрытия смысла «русской идеи». Сразу после войны, в 1946 г., в работе с аналогичным названием, Н.А. Бердяев предложил рассматривать церковный раскол как кризис мессианской идеи. Вопросы реформы обряда характеризовались как видимое проявление произошедшего онтологического надлома. «Тема раскола, — пояснял он, в присущей ему афористической манере, — была темой историософической, связанной с русским мессианским призванием, темой о царстве. В основу раскола легло сомнение в том, что русское царство, Третий Рим, есть истинное православное царство. Раскольники почуяли измену в церкви и государстве, они перестали верить в святость иерархической власти в русском царстве. Сознание богооставленности царства было главным движущим мотивом раскола. Раскольники начали жить в прошлом и будущем, но не в настоящем. Они вдохновлялись социально-апокалиптической утопией. Отсюда на крайних пределах раскола — «нетовщина», явление чисто русское. Раскол был уходом из истории, потому что историей овладел князь этого мира, антихрист, проникший на вершины

церкви и государства. Православное царство уходит под землю. Истинное царство есть Град Китеж, находящийся под озером. Левое крыло раскола, наиболее интересное, принимает резко апокалиптическую окраску. Отсюда напряженное искание царства правды, противоположного этому нынешнему царству. Так было в народе, так будет в русской революционной интеллигенции XIX в., тоже раскольничьей, тоже уверенной, что злые силы овладели церковью и государством, тоже устремленной к Граду Китежу, но при ином сознании, когда «нетовщина» распространилась на самые основы религиозной жизни. Раскольники провозгласили гибель московского православного царства и наступление царства антихриста. Аввакум видит в царе Алексее Михайловиче слугу антихриста. Когда Никон сказал: «Я русский, но вера моя греческая», — он нанес страшный удар идее Москвы, как Третьего Рима. Греческая вера представлялась не православной верой, только русская вера — православная, истинная вера. Истинная вера связана с истинным царством. Истинным царством должно было бы быть русское царство, но этого истинного царства больше нет на поверхности земли. С 1666 г. началось в России царство антихриста. Истинное царство нужно искать в пространстве под землей, во времени — искать в грядущем, окрашенном апокалиптически.»⁵⁷⁰

Отношение к идее «Третьего Рима» занимало видное место в исследованиях А.В. Карташева. ««Комплекс» русского московского православия, — писал он, — слишком всерьез принял путеводную звезду Третьего и последнего Рима, русского эсхатологического избранничества. Этот комплекс не мог безжалостно, рационалистически поставить крест над своей цельной верой. Не мог оскорбить и развенчать ее, сводя ее к каким-то будто бы грамматическим ошибкам. Оказались «шутки плохи» с «душой народа». Генеральное принятие греческого авторитета и греческой мерки было столь же потрясающей и неожиданной

операцией для русского самосознания, как и последующая Петровская реформа, поставившая всю московскую культуру на колени перед «немцами», т.е. перед басурманской Европой. Но Петр I понимал, что он делал это сознательно, хирургически, диктаторски. А царь Алексей и московская иерархия этого не поняли. Мало того, царь и архиереи вообразили, что теперь, устранив Никона, они смогут стовориться с старообрядческой оппозицией, не уступая ей по существу. Но оппозиция была глубже. Оппозиция не Никону только, а всем властям мира сего. Оппозиция веры — эсхатологическая и потому трагическая». ⁵⁷¹ Беда Никона и его сторонников, полагал историк, заключалась в том, что они не могли объяснить народу, осуществляя «греческую справу», куда же вдруг девался православный Третий Рим? В ответ на постановления Собора 1666-1667 гг., старообрядцы обвинили как греческих патриархов, так и русских архиереев в неправославности.

В осуждении старой веры А.В. Карташев видел не только политическую игру московской власти, но и заговор греков. Сложившаяся историографическая традиция, противопоставляя «староверов» и «никониан», по его мнению, искусственно нивелировала одну из сторон спора — греков. Между тем, партия Никона выступала в богословской дискуссии лишь как апологет «греческой партии». Для А.В. Карташева борьба с греками за автокефалию составляла основное содержание истории Русской Православной Церкви. Анализируя историю раскола, он противопоставлял Собор 1666-1667 гг. авторитету Стоглавого собора 1551 г., освятившего старый обряд. По мнению А.В. Карташова, соборный суд над старообрядцами подразумевал осуждение всего автокефального периода истории Русской церкви. За всеми обрядовыми исправлениями стоял приговор о неспособности русских сохранить православие без греческой помощи. Подразумевалось, что как только, с падением Константинополя, русская церковь

обрела фактическую самостоятельность, так и появились различные «новшества» в виде двуперстия, сугубой аллилуй, хождения по-солонь, служения на семи просфорах и т.п. «Чудовищной софистской» называл А.В. Карташев всю выдвинутую греками аргументацию. Так, в ответ на возражения, что прежние греческие патриархи не подвергали сомнению православный характер обрядов русской церкви, говорилось о незнании теми русского языка, нахождении их во время визитов в Москву фактически под арестом, о сознательном укрывательстве москвичами своих ересей. Причем, суть «московского еретичества» так и не была определена. Обвинения старообрядцев одновременно и в арианстве, и в македонианстве, и в савеллианстве, и в аполлиарианстве свидетельствовало, с точки зрения А.В. Карташева, об их надуманности. «Итак, — резюмировал исследователь, — суть позиции греческой партии на соборе 1666-1667 г., — вот эта псевдо-историческая и псевдо-догматическая концепция. Русь была вполне православна, пока русские митрополиты ходили за хиротонией к грекам. Затем в отрыве от греков русские «темным омрачением омрачимся», стали принимать «зло за добро и горькое за сладкое». И только теперь, особенно при царе Алексее Михайловиче, «сия земля великороссийская просвещенися паки нача и в вправославие вправлятись», так как теперь начала признавать высший авторитет по церковным вопросам в лице восточных, греческих патриархов. Теория, льстящая эллинскому патриотизму и совершенно анти-историческая. Образец того, как «хорошо подвешенный язык» без руля и без ветрил точного научного знания, хотя и под видом той же науки ил просто церковного благочестия, может натворить столько бед. Лишь равное научное невежество русских арихиереев могло сделать их молчаливыми согласниками с такой антирусской теорией и беззащитными в виду заранее безусловно признанного ими авторитета восточных».⁵⁷²

Проблема отказа от национальной традиции в пользу космополитической утопии имела принципиальное значение для самосознания послеоктябрьской эмиграции. За космополитами — «никонианами», в их интерпретации, угадывался образ интернационалистов — большевиков. Поэтому слова А.В. Карташева о том, что в 1667 г. «посадили на скамью подсудимых всю русскую московскую церковную историю, соборно осудили и отменили ее» звучали для русского зарубежья весьма актуально.⁵⁷³

За космополитизмом Никона А.В. Карташев обнаруживал проявления греческого национализма. Ошибки Стоглавого собора связывались греками с отсутствием на нем восточных представителей, т.е. благословения его восточными патриархами. По мнению А.В. Карташева, в 1667 г. греки попытались взять у русской православной церкви реванш за обличения той позора Флорентийской унии. «Так как, — пояснял он, — по сознанию русских XVI в. Москва III Рим не только не нуждалась в греческих церковных советах, но и избегала их, как подозрительных в латинской (флорентийской) заразе, язвительный упрек греков XVII в., без сомнения, был своеобразной мстью русским за их религиозную самоуверенность и превозношение. Это была в своем роде искусно и благовременно для греков разыгранная церемония постановки на колени всего периода русской автокефалии, столь неприятной для греков. Заносчивой «простоте и невежеству» русской церкви задана была греками «непростыми», но тоже невежественными, унижительная секуция. Этого не делал в полемике со старообрядцами ни собор 1666 г., ни патриарх Никон. Это могло быть делом только чужих рук. Иллюстрация того, теряющего меру национализма, который рождает в истории церкви плоды ненависти».⁵⁷⁴ Церковное высокомерие греков, указывал А.В. Карташев, привело также к грекофобии у болгар, румын, арабов. В контексте современных взаимоотношений Москвы и Тбилиси вызы-

вает интерес замечание историка, что мотивы русофобии православных грузин связаны с той же ролью высшего наставника, которую на греческий манер пытались играть русские в отношении более древней, в сравнении с Русской Православной Церковью, грузинской церковью.

Правда, описывая глобальный греческий заговор, А.В. Карташев противоречил себе, утверждая применительно к рассмотрению «дела Никона», что греки ехали в Москву на собор 1667 г. с большой неохотой. Менее всего, заявлял историк, вопреки своим предшествующим теоретическим построениям, их интересовали богослужебные книги и обряды на неведомом славянском языке.

Преодоление односторонности в оценке сущности раскола определялось примирительными шагами, предпринятыми Московской патриархией в отношении старообрядцев. Взаимная распря теряла свой смысл ввиду утраты Русской Православной Церковью статуса носителя государственной идеологии, «господствующей церкви». Обе стороны русского раскола оказывались в положение жертв, а потому взаимоотношения между ними уже не могли оставаться прежними. Кроме того, высшая церковная иерархия должна была рано или поздно прореагировать на выводы исторической науки о существовании приведших к расколу взаимных трагических заблуждений. Такой реакцией и стали попытки Московской Патриархии примириться со старообрядческой ветвью русского православия. Достижению взаимоотношения должно было способствовать решение Поместного собора 1971 г. об отмене соборных постановлений 1666-1667 гг., предававших анафеме всех сторонников старого обряда.⁵⁷⁵

В своих симпатиях к приверженцам старой веры расписывались даже авторы, стоявшие на позициях экуменизма. О нецелесообразности никоновских реформ писал, к примеру, генеральный секретарь Общеправославного комитета по экуменической работе П.Е. Ковалевский.⁵⁷⁶ Хотя,

казалось бы, старообрядческий национализм находился в явном противоречии с идейным содержанием экуменизма.

Традиция изучения церковного раскола XVII в. в русской эмиграции была аккумулирована в исследованиях С.А. Зеньковского.⁵⁷⁷ Изданную впервые в 1970 г. его монографию «Русское старообрядчество: духовные движения семнадцатого века» историограф В.В. Молзинский справедливо классифицировал как энциклопедическое собрание отечественной исторической мысли о расколе. В противоположность советской историографической традиции социальной интерпретации мотивов старообрядческого движения, С.А. Зеньковский считал основой его происхождения мировоззренческий конфликт. Конфликт в духовной сфере (в данном случае, вокруг понимания идеи «Москва – Третий Рим» и особенностей старообрядческой эсхатологии) рассматривалась им не как производное, а как фактор, определяющий ход исторического процесса.

Раскол, по С.А. Зеньковскому, имел в своей основе различное понимание идеологии «Москва – Третий Рим». Каждая из противоборствующих партий сосредотачивалась лишь на одной из двух заложенных в ней составляющих – идее мирового масштаба Римской империи (Московского царства) и представлении о роли Московской Руси, как последнего Христианского государства («четвертому Риму не быти»). После церковного раскола первоначальная целостность учения была безвозвратно утрачена. Реформы Никона преследовали цель сближения с малоросами, греками и южными славянами, выражая тем самым космополитическую, мессианскую устремленность национальной идеологии. Русская святоотеческая традиция приносилась в жертву «мировому царству».

Напротив, основой старообрядческого православия являлась вера в «Святую Русь». Представление о богоизбранности России закреплялось у старообрядцев в крайней форме приверженности национальной традиции, отступле-

ние от которой было равнозначно измене православию. Вера греческая считалась ложной, ввиду ее зараженности латинскими инновациями. Понятия «русский» и «православный» оценивались как синонимы, а потому отрицалась сама возможность сохранения подлинного православия вне Руси. Партия Никона и старообрядцы определялись, соответственно, как «эсхатологические оптимисты» и «эсхатологические пессимисты». Победа церковных реформаторов означала надлом национального самосознания.⁵⁷⁸

С.А. Зеньковский представил наиболее развернутую, в сравнении с другими трудами по сходной проблематике, картину старообрядческого эсхатологического протеста. Популярные на Руси пророчества о гибели истинного православного царства в 1666 г. являлись, в интерпретации историка, не столько психологическим проявлением раскола, сколько одним из важнейших, определяющих его факторов. Реконструировалась историософская старообрядческая концепция, построенная на основании обращения к профетическим источникам, таким как «Кириллова книга». Эта концепция заключалась в поэтапной трехступенчатой схеме падения православия в мире. Через 1000 лет по приходу Христа оковы, наложенные на дьявола архангелом Михаилом, пали, и сатанинские силы повели массированное наступление на христианский мир. В 1000 году от Р.Х. пал православный Рим, принявший еретический догмат «филиокве». Еще через 600 лет погибло православие в малоросском крае, оказавшемся пораженным ересью униатства. Еще через 66 лет суждено было погибнуть последней православной державе – Московской Руси, что связывалось с приходом «сына погибели» в мир.⁵⁷⁹

Автором были выделены типичные формы проявления религиозной экзальтации. В ожидании развертывания апокалиптических событий, люди на три года забросили пашенные работы, покинули избы, каялись друг перед другом в грехах, постились до смерти, одев белые рубахи и

саваны, ложились при наступлении ночи в гробы и ждали трубного гласа. Иные во избежание антихристового плена предпочитали сожжение на костре: матери сжигали себя с новорожденными младенцами, братья и сестры бросались в пламя, взявшись за руки, стораая, плакали от радости обретения вечного царства. Согласно приводимой историком статистике, до 90-х гг. XVII вв. в горях покончило с собой более 20 тыс. старообрядцев. Во избежание греха самоубийства, пол у входа в запертую избу устилали соломой, ставили на засов зажженную свечу, и требовалось лишь легкого стука в дверь для разгорания истребительного пожара. Звучали призывы «всю Русь спалить».⁵⁸⁰

В качестве социально-политического преломления эсхатологической мысли С.А. Зеньковский указывал на массовое участие старообрядцев в мятежах конца XVII-XVIII вв. В противовес классовому объяснению советской историографии, старообрядческая основа обнаруживалась им в стрелецких бунтах. Участниками народного движения всерьез рассматривалась задача реставрации старой веры в качестве господствующей в России. Более всего, полагал историк, это намерение имело шансы на успех в период «Хованщины».⁵⁸¹

Историография русского зарубежья, при всех своих недостатках, сыграла важную роль в развитии отечественной исторической науки, выступив связующим звеном между советской и западной научными школами. Применительно к изучению истории Русской Православной Церкви XVII в. трудно переоценить влияние, оказанное на эмигрантских историков трудами Пьера Паскаля. Некоторыми из современных исследователей его монография о протопопе Аввакуме оценивается как самый фундаментальный и непревзойденный труд по истории начального периода старообрядческого движения.⁵⁸² Истоки настроений, подготовивших религиозный раскол, П.Паскаль обнаруживал в Смутном времени. Едва не погубившая русскую

государственность Смута раскрыла глубокий духовный кризис. Преодоление его виделось в восстановлении церковного благолепия, укреплении и очищении православия.⁵⁸³

Поддержку исследованиям по истории церковно-государственных отношений и раскола церкви в Московской Руси второй половины XVII в. оказывали некоторые западные научные организации, как, например, центр по изучению России в Гарвардском университете или Фонд имени Гугенгайма в Нью-Йорке.⁵⁸⁴ Но такая помощь в условиях «холодной войны» предполагала следование в рамках определенного идеологического формата. В виду этого эмигрантская историография была не менее идеологизирована, чем советская.

Поиск истоков революции в русском религиозном расколе ярко иллюстрирует теория М.С. Агурского о происхождении идеологии «национал большевизма». Автор писал даже не о ментальном, а непосредственном генетическом преемстве большевиков от радикальных течений в старообрядческом беспоповстве, таких как «Спасово согласие» (или «нетовщина»). Лейтмотивом сектантского движения определялась борьба против десакрализованной государственности и безблагодатной церкви. Апокалиптическая рефлексия беспоповцев напрямую вела к лево-большевистскому эсхатологизму. Выдвинутый нетовцами путь «свято-татственной святости» был, в интерпретации М.С. Агурского, подобен «религиозному нигилизму». Антицерковное советское движение напоминало ему беспоповское отрицание клира. Таким образом, традиционная для эмигрантской литературы инфернализация большевиков переходила, в изложении М.С. Агурского, в их секуляризацию.⁵⁸⁵

Распад СССР, в результате которого миллионы представителей русскоязычного населения оказались за пределами Российской Федерации, вновь актуализировал проблему жизни соотечественников за рубежом. Интерес, проявленный в ее среде к истории Русской Православной

Церкви семнадцатого столетия, был связан с конфессиональной самоидентификацией нового русского зарубежья и обострением взаимоотношений на постсоветском пространстве. С радикальных старообрядческих позиций рассматривается процесс церковного реформирования XVII века представителем русской диаспоры в Латвии Б.П. Кутузовым. Характерно, что его двухтомная монография была опубликована в издательстве Древнеправославной Поморской церкви Латвии. Автором отстаивается тезис о вреде для России самой идеи обрядовых исправлений. Замысел церковного реформирования связывается им с утопическими представлениями царя Алексея Михайловича, полагавшего, что унификация ритуала может стать «идеологическим фундаментом для будущего единения всех православных государств под его державой в Великой Греко-Российской Восточной империи».⁵⁸⁶ Речь, таким образом, шла уже не только о политическом объединении с малороссами, но о создании мировой православной империи (именно империи, а не царства). Такая постановка вопроса соотносилась с доминирующими в латвийском обществе представлениями об имманентном российском империализме. Старообрядцы, в их осуждении имперского духа самодержавия, смыкались, парадоксальным образом, с антироссийскими силами.

Наблюдаемая после распада СССР нивелировка различий в концептуальных подходах к истории Русской Православной Церкви российской и эмигрантской историографии не привела к полному слиянию обеих традиции. В качестве яркого представителя современной церковной историографии в русском зарубежье можно указать на профессора Университета Западного Онтарио (США) Д.В. Поспеловского. Он принадлежит к плеяде историков русской диаспоры, получивших образование в зарубежных вузах, в данном случае в Университете Конкардия в Монреале. Известность в научных кругах автор приобрел лишь

во второй половине 1980-х гг., когда противостояние советской и эмигрантской школ в интерпретации церковной истории уже не было актуальным.⁵⁸⁷

Получив возможность работать в российских архивах, Д.В. Поспеловский существенно расширил фактическое обоснование традиционных для историографии русского зарубежья идей о внешнеполитической обусловленности идеологии церковных реформ и антиуниатском происхождении старообрядческой грекофобии. После достижения политических успехов на Украине, утверждал исследователь, царь и патриарх выдвигают программу освобождения Балкан от турок. Совместное богослужение восточных патриархов в константинопольском храме Св. Софии являлось едва ли не официально утвержденным сценарием. Основанием для такого рода планов стало, по мнению автора, обращение к царю и гетману Хмельницкому целого ряда восточных иерархов, включая патриархов Константинопольского – Иоанникия II, Иерусалимского – Паисия, Сербского – Гавриила, ходатайствующих о совместном выступлении против турок. В 1653 г. во время пасхальной беседы с делегацией греческих купцов Алексей Михайлович обещал приступить в ближайшее время к освобождению православных из под турецкого владычества. Причем, указывает Д.В. Поспеловский, не только царь питал иллюзии о быстрой победе над мусульманами, но и население Балкан ожидало скорого прихода русско-казацкого воинства. «Дело было не в правильности книг, – резюмировал он свой вывод об истинных целях реформы – а именно в мечтах о Царьграде и будущем величии Московского патриарха, служащего там, а для этого необходимо было единство обрядов».⁵⁸⁸

С другой стороны, Д.В. Поспеловский обнаруживал реальные исторические основания для утверждения староверов о нравственном разложении современных греков. Данное мнение сформировалось не умозрительно, а по

результатам путешествия ряда посланников от боголюбцев по епархиям Ближнего Востока. Один из патриархов, Кирилл Лукарис, выпустил от своего имени кальвинистское исповедание веры. Некоторые епископы неединожды меняли исповедание, балансируя между православием, католичеством и исламом. «Почему же, — говорил от лица старообрядцев автор, — мы должны беспрекословно признавать авторитет греков, спрашивали боголюбцы. Но выразить свои богословские убеждения и сомнения они не умели иначе как языком внешних форм. Поэтому современному человеку непонятна та страсть и готовность на гибель, с какой старообрядцы защищали именно букву обряда, а не более глубокую суть, которая за этим скрывалась».⁵⁸⁹

Важнейшим фактором, обусловившим интерес к институциональным проблемам истории Русской Православной Церкви семнадцатого столетия, для русского зарубежья стало воссоздание в 1943 г. Московской патриархии. Для большей части эмиграции это явилось полной неожиданностью. Тезис об антихристианской сущности большевистского режима, составлявший основу идеологического арсенала эмигрантской публицистики, терял свою актуальность. Воссоздавая патриаршество, большевики совершали шаг, на который не смогли решиться даже российские императоры. Таким образом, 1943г. ознаменовал переход к новому этапу в развитии историографии жизни Русской Православной Церкви второй половины XVII в.

Теория петровского тоталитаризма — нравственного предшественника большевизма, о которой говорилось выше, разделялась не только наследниками славянофильского направления в историософии, но и многими продолжателями западной линии интерпретации всемирно-исторического процесса. Не только консерваторы И.Л. Солоневич или Б.Башилов, но и либералы, такие как П.Е. Ковалевский, обнаруживали в системе допетровской Руси высокий потенциал поступательного развития. Соборная

модель XVII в. характеризовалась ими как синтетическая. Вместо эволюционного приращения прежних царствований, Петр I пошел по пути революционного авторитаризма. Установившаяся в императорской России система взаимоотношений Государства и Церкви утратила былую гармоничность. Характерно, что П.Е. Ковалевский считал Алексея Михайловича, также как и Петра, западником. Но западничество московского царя, пояснял он, не шло в разрез с национальным укладом. Все инновации, в отличие от петровской эпохи, приспособлялись к русской жизни, переделывались на русский лад.⁵⁹⁰

Тенденция обнаружения предпосылок петровского синодального реформирования в событиях XVII столетия была характерна и для советской историографии. Не признать эти предпосылки, означало бы, по марксистским меркам, встать на позиции субъективного идеализма, теории о выдающихся личностях, как вершителях исторического процесса. Советские историки выводили преемство петровского Синода от Монастырского приказа Алексея Михайловича, выявляли секуляризационные устремления политики московских государей. В их интерпретации, от детронизации Никона был один шаг до демонтажа института патриаршества. В целом, историкам русского зарубежья, исходивших, как правило, из идеи противопоставления Алексея Михайловича и Петра I, такое объяснение не казалось правильным. Православный московский царь не мог стать предтечей «антихриста». А вот низложенный Никон на роль такого предшественника вполне подходил. Происхождение синодального управления связывалось эмигрантскими авторами не с противостоянием царя и патриарха, а с церковным расколом. «Ссылка Аввакума и старообрядцев, — трагедия для русской жизни и для русской культуры, — констатировал П.Е. Ковалевский, — так как она оторвала более половины просвещенного класса, загнала его в Сибирь или в подполье, отстранила от го-

сударственной и церковной жизни. Пока были крепки православные устои, и цари были церковны, западное влияние исправлялось и приспособлялось к местным условиям, но в момент петровской ломки русские культурные силы не оказались в состоянии оказать влияние западной волне, которая их захлестнула, а обескровленная церковь попала в плен к государству».⁵⁹¹ Тот же взгляд на петровские синодальные реформы, как последствие русского раскола высказывал юрист и историк В.А. Рязановский. «Что касается положения русской православной церкви после раскола, — указывал он, — то ее положение внешне не изменилось, но раскол, несомненно, имел неблагоприятные последствия. Он ослабил церковь изнутри благодаря уходу довольно значительного числа верующих и благодаря последовавшей затем розни церкви — борьбе с ушедшими в раскол. В этой борьбе церковь, точнее, церковная иерархия, больше прибегала к помощи государства, больше, чем прежде, сближалась с ним и подпадала под его влияние. Все это и создало почву для церковной реформы Петра I в начале XVIII века».⁵⁹² Таким образом, не ограничение самодержцем папистских устремлений патриарха, а отток из лоно официальной Церкви пассионарного ядра ее паствы преподносилось в качестве основной предпосылки подчинения церковных структур государству в правление Петра. Петровские реформы в этой связи рассматривались как завершающая фаза раскола. Петр опирался на священнослужителей — приверженцев Никона, в то время как по другую сторону оказывались все, тяготевшие к традициям Древнеправославной церкви, включая многих иерархов, формально остававшихся в рамках церковной системы.

Установление через деятельность Монастырского приказа подсудности духовных лиц светскому судопроизводству рассматривалось в советской историографии как прогрессивная мера, свидетельствующая о постепенной демократизации общественной жизни. В противоположность

такой позиции некоторые эмигрантские авторы усматривали в этом проявление антидемократизма и этатизации. Д.В. Поспеловский объяснял факт установления гражданского суда над лицами духовного звания стремлением Государства освободиться от моральной цензуры со стороны Церкви. Царские чиновники выводились из-под церковной критики. Теперь священнослужитель не мог порицать носителей светской власти, обладавших прерогативой приговорить его к телесным наказаниям. Результатом учреждения Монастырского приказа, являлось, таким образом, значительное усиление авторитарных тенденций.⁵⁹³

Функцию критики «неправды» государевой власти взяли на себя со временем «расколоучители». Старообрядческий взгляд на царя, как антихриста на российском престоле связывался Д.В. Поспеловским с развитием иосифлянского учения о неподчинении царям-еретикам. В связи с этим гонения на староверов представляются в его изложении преимущественно следствием их политической, а не обрядовой оппозиции.⁵⁹⁴

Происхожденные синодальной системы некоторые из историков русского зарубежья связывали еще с царствованием Алексея Михайловича. Петр I, заявлял Н.И. Ульянов, вовсе не являлся изобретателем нового церковного управления. Основные мотивы петровского реформирования были озвучены еще на Земском Соборе 1649 г. Монастырский приказ квалифицировался, как прообраз Синода в XVII в. По мнению Н.И. Ульянова, суть трансформации заключалась лишь в переименовании. Вывод о преемстве синодальной системы от Монастырского приказа опровергал, с точки зрения историка, тезис о протестантской подоплеке петровского церковного реформирования. Ведь никто же, оговаривался он, не поднимает вопрос о протестантизме Алексея Михайловича. Не только патриарх, указывал историк, мог подменять царя в качестве руководителя государства, но и царь патриарха в руководстве

церковью. При оставлении Никоном патриаршего престола в соответствии с православной традицией во главе патриархии встал сам государь. Таким же образом, рассуждал Н.И. Ульянов применительно к петровской эпохе, вполне каноничным было то, что церковь возглавил император, управлявший ей от своего имени посредством Синода.⁵⁹⁵

Если в советской историографии противостояние светской и духовной власти преподносилось как одно из главных направлений внутренней политики России второй половины XVII в., то историки русского зарубежья сознательно нивелировали все конфликтные аспекты их взаимоотношений. По мнению Н.И. Ульянова, раздувание значения конфликта Алексея Михайловича и Никона является ни чем иным, как экстраполяцией на российскую культурную почву явлений западного исторического процесса, таких как Реформация, или многовековое соперничество императора с папой. Оценив эти явления, как универсальную историческую схему, советские историки стали подгонять под это клише развитие церковно-государственных отношений в России. «Нам конечно, — полемизировал с ними Н.И. Ульянов, — напомним о конфликтах царей с иерархами. Они были. Но что они в сравнении с теми, что имели место на Западе? Вместо тамошней борьбы и войн, здесь были, выражаясь гегелевским языком, внутренние диалектические противоречия, свойственные всем организациям в природе и обществе. Россия не знала ни Каноссы, ни Авиньонского пленения, ни трех пап сразу, поставленных разными коалициями во время «Великого раскола» 1378-1417 годов».⁵⁹⁶ В России, полагал историк, не было противостояния государства и церкви. Возникающие иногда конфликты объяснялись индивидуальными качествами отдельных исторических персон, как, например, честолюбием Никона, а вовсе не столкновением систем. Сам факт соборного суда 1667 г. трактовался Н.И. Ульяновым как реакция церкви на неподобающее поведение своего патриарха.⁵⁹⁷

Эмигрантские авторы отводили теории о «симфонии властей» видное место при апологии допетровской Руси. Прежде всего, с событиями XVII в. связывал конструируемую им ретроспективную утопию «народной монархии» И.Л. Солоневич. Правда, он воздерживался от использования самого понятия «симфония», но существа предлагаемой интерпретации это не меняло. «Государство, — писал И.Л. Солоневич, — было всецело подчинено религии, и Церковь была всецело подчинена Государству: порядок, который не влезает ни в одну из существующих схем государственного права. Это — не «цезарепапизм», но и не «папоцезаризм» — не попытка Государства распоряжаться религией, но и не попытка Церкви распоряжаться Государством. В Москве Государство и Церковь и Нация жили определенными религиозными (или, если хотите, — религиозно-национальными) идеалами и чувствовали себя единой индивидуальностью».⁵⁹⁸ Отказ от применения дефиниции «симфония» обуславливался приверженностью автора теории об отсутствии государственного права в Московской Руси. И.Л. Солоневич предосудительно относился к любым умозрительным, политико-юридическим схемам, противоречащим, по его мнению, русскому народному духу. Поэтому идеологема «симфонии», как составная часть византийского канонического права также не могла быть принята на вооружение.

Стремясь доказать народный характер допетровской Церкви, И.Л. Солоневич передергивает факты. Так, священнослужители, согласно его утверждению, были выборными. Приход сам выбирал и отплачивал духовных лиц, проводя непрерывный контроль за их деятельностью. Временами, развивал И.Л. Солоневич свои теоретические построения, возникало нечто вроде аукциона на предмет о том, кто будет служить в священническом сане дешевле. Тезис о выборности священников позволял автору обосновывать концептуальные положения о народности духовен-

ства в Московском царстве. В эксплуататорский класс, полагал И.Л. Солоневич, оно превратилось только после Петра.⁵⁹⁹ Действительно, случаи выборов священников прихожанами имели место в ряде удаленных районах Севера и Сибири. Но они представляли собой вынужденное исключение, обусловленное удаленностью соответствующих территорий, а никак не универсальное правило, на чем настаивал И.Л. Солоневич.

Чаще всего, период патриаршества Никона оценивался как некая аномалия, обусловленная субъективными обстоятельствами, и, в целом, нехарактерная для допетровской Руси. «Московская Русь, — утверждал Б. Башилов, — за исключением короткой эпохи патриарха Никона, не знала борьбы государства с церковью и церкви с государством, которая была характерна для истории европейских государств».⁶⁰⁰ Дониконовский период истории церковно-государственных отношений характеризовался автором как «соборный».⁶⁰¹ Функция периодически созываемых соборов виделась в урегулировании возникавших противоречий, коллегиальном решении спорных вопросов. Роковая роль Никона в русской истории определялась разрушением церковно-государственной симфонии, благодаря которой в прежние века была достигнута национальная консолидация. Патриарх обвинялся Б. Башиловым не только в узурпировании соборного мнения Церкви, но и в прекращении работы Земских Соборов.⁶⁰² Никоновский проект государственности квалифицировался автором как «частный национальный папизм».⁶⁰³ Проводились сравнения патриарха с наиболее властолюбивыми римскими папами. В качестве подтверждения никоновского папизма приводился факт публикации им в переизданной в 1653 г. «Кормчей Книге» подложной грамоты Константина Великого, посредством которой папы оправдывали свои светские притязания.⁶⁰⁴ Патриарха не смутило то обстоятельство, что разоблачение Лоренцо Валлой «лжеконстантинова дара» уже давно явля-

лось достоянием широкой общественности. Не только Никон тайно симпатизировал системе папизма, но и, как утверждал Б. Башилов, русские западники делали ставку на патриарха. Указывалось, в частности, на план Симеона Полоцкого, изложенного тем Федору Алексеевичу, по возвращению Никона из ссылки и интронизации его папой над четырьмя русскими патриархами.⁶⁰⁵

Впрочем, представление о персональной виновности Никона в дисгармонии церковно-государственных отношений разделялось отнюдь не всеми эмигрантскими исследователями. Так, профессор Йельского университета С.Г. Пушкарев полагал, что конфликт царя и патриарха явился следствием наветов на последнего со стороны боярства. Недовольство же бояр объяснялось как властным стилем управления, так и худородным происхождением иерарха. Московская аристократия не могла переносить верховенство бывшего нижегородского мужика. В общем, по мнению С.Г. Пушкарева, Никона перед царем оговорили, и возникшая вследствие этого конфликтная ситуация была не более чем недоразумением.⁶⁰⁶

Мнение о том, что конфликтная ситуация во взаимоотношениях Никона и Алексея Михайловича была предопределена не столько противоречиями между царем и патриархом, сколько наветами на последнего со стороны боярства, разделялась также А.В. Карташевым. Возник антипатриарший заговор в который, по мнению А.В. Карташева, входили родственники царя по матери — Стрешневы, родственники царицы — Милославские, включая саму Марию Ильиничну, царский свояк — Б. Морозов. Боярам казалось, что «временщик» патриарх оттер их от монаршего престола. Поводом для обострения отношений царя и патриарха А.В. Карташев определял не какую-то борьбу между ними, а неудачу шведского похода, предпринятого по настоянию Никона. Кроме того, предвестником будущего разрыва стало игнорирование иерархом советов Анти-

охийского патриарха Макария, весьма почитаемого Алексеем Михайловичем. Впрочем, и приверженность Никона «чуждой латинской теократической мечте» А.В. Карташевым также не отрицалась.

Два конфликта, связанных с фигурой патриарха Никона — церкви и государя, церкви и старообрядцев, обусловили проблему определения основ церковной политики патриарха. Историкам предстояло ответить на вопрос — какое из двух направлений борьбы являлось доминирующим в его стратегических замыслах? Как правило, исследователи склонялись к выводу, что обрядовое реформирование имело для Никона второстепенное значение по отношению к идее первенства священства над царством. И после падения Никона, указывал М. Чернявский, курс на исправление обряда сохранял былое значение, что свидетельствовало об отсутствии определяющего значения личности патриарха для реформы церкви. Напротив, никоновский проект создания теократического государства потерпел крах. Сам же низложенный патриарх, совершенно утратив интерес к проблемам sprawy, по-прежнему развивал идеи об отношении между духовным и светским «мечами».⁶⁰⁷

А.В. Карташев попытался пересмотреть традиционный историографический штамп о том, что борьба светской и духовной власти периода противостояния Алексея Михайловича и Никона завершилась поражением церкви. Такого рода предубеждение было предопределено отождествлением судьбы патриарха с судьбой всей церкви. Лишение Никона патриаршего престола не означало, по мнению А.В. Карташева, поражения церковной партии. Напротив, полагал историк, все решения Собора 1667 г. соответствовали интересам церкви. Иерархи добились ряда демонстративных уступок от государства в обмен на низложение Никона. Главной из этих уступок А.В. Карташев считал закрытие ненавистного для духовенства Монастырского

приказа. Подсудность духовных лиц светскому государственному суду по церковным делам упраздняясь. «В данный момент, — резюмировал А.В. Карташев итоги Собора 1667 г., — церковь ценой осуждения Никона победила государство... «тяжелую руку», горой встала на защиту его «заветов» и гордилась этими своими «завоеваниями». Последующие патриархи русские — Иоаким и Адриан не переставали повторять Никоновы речи о превосходстве власти священства над властью царства».⁶⁰⁸

Точке зрения о том, что на Московском Соборе 1667 г. пожертвовав Никоном, победу одержала церковная партия, противоречат ряд принятых на нем документов. Одно из постановлений, в частности, гласило: «У царя власть править превышает патриаршей и всех иерархов, так как не может быть двух голов в одном самодержавном государстве, но монаршая власть должна быть превышает всего».⁶⁰⁹

Для исторической мысли русского зарубежья было характерно конструирование альтернативных моделей развития России. Благодатный материал для такого моделирования предоставляли собой события семнадцатого столетия. Если опыт петербургской империи оказывался перечеркнут революцией, то для поиска цивилизационных основ самоидентификации следовало обратиться к идеалам мироустройства допетровской Руси.

При признании реформы Никона событием русского национального надлома, опыта предвосхищения синодальной политики, историки всерьез рассматривали старообрядческую церковно-государственную альтернативу. С.А. Зеньковскому удалось показать реальность реставрационных замыслов старообрядцев, пытавшихся воспользоваться ситуациями со сменой монархов в 1676 и 1682 гг. В его интерпретации они представляли уже не как десоциализированная часть российского общества, одержимая эсхатологическим мотивом бегства от мира, но как мощная политическая сила.

У старообрядцев обнаруживается собственная, в достаточной мере разработанная модель выстраивания церковно-государственных отношений. «Вместо ухода от греха, зла и соблазна в дебри севера, — подчеркивал С.А. Зеньковский, — они намеревались изменить реальную жизнь в современном государстве на основе истинно православной идеи, опираясь на церковь как на действенный фактор общественного переустройства». ⁶¹⁰

4.3 Русские церковные и государственные деятели периода раскола в русской зарубежной историографии

Проблема, вставшая перед русскими исследователями за рубежом, заключалась в необходимости совместить симпатии к староверам с собственным существованием в рамках официального православия. Так, В.В. Зеньковский с одной стороны, признавал, что с расколом церковь покинула лучшая часть христианской паствы. Но, с другой, определял этот отток как освобождение ее для дальнейшего творческого движения. Получилось так: уходят, вроде бы, лучшие, но в исторической перспективе это оказывается благом. Вследствие оттока из официального православия наиболее стойкого, консервативного крыла, полагал В.В. Зеньковский, стала возможна культурная прививка с Запада, оздоровившая в конечном итоге и саму русскую религиозность. ⁶¹¹

В основу характеристик, даваемых Н.А. Бердяевым лидерам «никонианской» и «старообрядческой» партий, также было положено противопоставление высокого уровня эмоциональной напряженности и низкого уровня образования. Раскол был предопределен московским недоверием к плодам просвещения, как порождению «латинства». Причина нетерпимости Никона виделась философу в незнании того, «что русский церковный чин был древнегреческий и потом у греков изменился». ⁶¹² Протопопа Авва-

кума Н.А. Бердяев и вовсе считал «обскурантом». ⁶¹³ Тезис о низкой образовательной культуре («образованщине») был, еще со времен сотрудничества в «Вехах», использован им для раскрытия феномена русской интеллигенции. ⁶¹⁴ Фиксировался факт духовного преемства носителей интеллигентского сознания и расколоучителей XVII века. Левое течение раскола – беспоповство рассматривалось автором «Русской идеи» в качестве первого звена в традиции революционного движения в России.

Безосновательным можно считать утверждение В.В. Молзинского, будто бы Н.А. Бердяев категорично относил к раскольникам С.Т. Разина. ⁶¹⁵ На странице 53 антологии «О России и русской философской культуре», на которую ссылается автор, упоминание о вожде крестьянской войны вовсе отсутствует. Фрагмент же, относящийся к С.Т. Разину, звучал у Н.А. Бердяева следующим образом: «С одной стороны, русский народ смиренно помогал образованию деспотического, самодержавного государства. Но, с другой стороны, он убегал от него в вольницу, бунтовал против него. Стенька Разин, характерно русский тип, представитель «варварских казаков», голытьбы. В смутную эпоху было уже явление, сходное с явлением XX в., с эпохой революции. Колонизация была совершена в России вольным казачеством. Ермак подарил русскому государству Сибирь. Но вместе с тем казацкая вольница, в которой было несколько слоев, представляла анархический элемент в русской истории, в противовес государственному абсолютизму и деспотизму. Она показала, что может быть уход из государства, ставшего невыносимым, в вольные поля. В XIX в. русская интеллигенция ушла из государства, по-иному и в других условиях, но также ушла к вольности. Щапов думает, что Стенька Разин был порождением раскола. Так же в жизни религиозной, многие секты и ереси были уходом из официальной церковности, в которой был тот же гнет, что и в госу-

дарстве, и духовная жизнь омертвела. Элемент правды был в сектах и ересь в противоположность неправде государственной церковности». ⁶¹⁶ Таким образом, не было у Н.А. Бердяева никакой категоричности в отнесении С.Т. Разина к старообрядцам. Он, к тому же, ссылаясь на мнение А.П. Щапова. Речь у него шла о ментальных последствиях раскола, а не о членстве в религиозной организации.

Инфернализация фигуры Петра I в историографии русского зарубежья определяла характеристику исторических персоналий предпетровской эпохи. Одни из них оценивались в качестве антиподов императора, другие — как его предшественники. Личностное противопоставление Петра I и Алексея Михайловича составляло лейтмотив освещения Б. Башиловым истории семнадцатого столетия. ⁶¹⁷ Подчеркивалась глубокая религиозность и благообразие московского царя. Безусловным преувеличением представляется утверждение автора о некоем юродивом Василии Босом, игравшим якобы роль царского советника и наставника. ⁶¹⁸ Следуя характеристике Алексея Михайловича, как «православнейшего царя», Б.Башилов пытался переложить основную ответственность за церковный раскол на Никона. Вина государя виделась автором не в инициировании реформ, а в чрезмерно доверительном отношении к инновациям патриарха. «Государство, — резюмировал он, — пошло по ложному пути вслед за церковью». ⁶¹⁹ Без соответствующего объяснения оставался тот факт, что после детронизации Никона гонения на старообрядцев не только не прекращаются, но приобретают значительно больший размах и интенсивность.

Если Алексей Михайлович в интерпретации Б. Башилова представал антиподом Петра I, то Никон — его предтечей. Их схожесть обнаруживалась не столько в идеологическом, сколько в ментальном смысле. Максимализм

являлся определяющей чертой в характерах обоих персонажей.⁶²⁰ Предложенные ими модели церковно-государственных отношений были прямо противоположны друг другу. Но автора в данном случае интересовало не содержание программ, а авторитарный стиль их реализации. В этом смысле метафора о Петре как первом большевике на троне скорректирована Б. Башиловым в сторону признания за Никоном первенства в ряду российских предтеч большевизма. «Личности Никона и Петра, — указывал Б.Башилов, — очень похожи друг на друга. Похожи друг на друга по своим методам и крайностям и реформы Никона и Петра, которые на самом деле никакие не реформы, а самые настоящие революции, и очень жестокие революции, оставившие ужасный след в русской истории и приведшие в конце Россию к большевизму. Никон действовал в церкви, как Петр I действовал в государстве.»⁶²¹

Традиция русской историософской мысли сказывалась и при личностной характеристике исторических персонажей. Модификация биполярной системы «славянофилы» — «западники» обнаруживалась не только в анализе истории XIX в. В соответствии с таким подходом проводилась оценка носителей славянофильской и западнической идеологии в России XVII в. Роль славянофилов, естественно, отводилась «расколоучителям» во главе с Аввакумом. Несколько сложнее было с поиском западников. Под ними понимался широкий круг лиц, признанных проводниками латинского культурного влияния. Не скрывавший своих симпатий к национально ориентированным староверам, В.А. Рязановский давал уничижительные в моральном отношении характеристики русским «латинистам». Основой их идейной позиции определялось православофобие, тождественное в глазах автора русофобии. Основой чертой в оценке автором умонастроений первого «западника» князя И.А. Хворостинина являлось презрение того «ко всем порядкам московского государства».⁶²² Тот же

мотив доминировал в характеристике подьячего посольского приказа Г.Котошихина, который, как указывал В.А. Рязановский, «осуждает все порядки Московского государства, весь быт московского общества, не находя здесь ни одного светлого явления». ⁶²³ Исследователь обращал внимание на «однотонную черную краску» котошихинского сочинения о Московии. По мнению В.А. Рязановского, оно, вероятнее всего, было написано по прямому заказу шведского правительства, что не позволяет считать его объективным источником. ⁶²⁴ И И.Я. Хворостинин, и Г. Котошихин, и другие русские вольнодумцы XVII в. являлись в глазах эмигрантских исследователей проводниками католического и протестантского прозелитизма.

Совершенно иначе оценивали фигуру И.А. Хворостинина в западной русистике. В его оценке русскими историками усматривалась традиционная для российского общественного сознания латинофобия. По мнению профессора Йельского университета П. Бушковича, Иван Хворостинин не являлся ни тайным католиком, ни тайным протестантом. Он был всего лишь православным новатором. Позиция князя по многим аспектам вероучения представлялась достаточно консервативной. Новизна его суждений касалась, главным образом, вопросов религиозной морали. ⁶²⁵

Современный российский исследователь Л.Е. Морозова вообще выводит И.А. Хворостинина за рамки какой-то определенной конфессиональной идентификации. Подойдя к характеристике его воззрений с точки зрения психологического склада, она приходит к выводу, что лейтмотивом идейной оппозиционности князя служили не религиозные убеждения, а чрезмерное самомнение и презрение к окружающим. ⁶²⁶

Традиции оценок исторического процесса в советской историографии историки эмиграции пытались противопоставить персонифицированный подход. Акцентирование внимания на роли личности в истории являлось своеобразным вызовом марксистскому схематизму.

Яркую галерею портретов вождей старообрядческого движения представил С.А. Зеньковский. Еще в период, предшествующий реформам Никона, С.А. Зеньковский выявляет «протораскольничьи» религиозные течения. К заволжским нестяжателям восходило движение «лесных старцев», учеников некоего Капитона. Их отличала приверженность крайней аскезе, предельная строгость поста, полная сосредоточенность на духовной практике, презрение к мирской жизни. Уже у капитоновцев имелись получившие впоследствии распространение в старообрядческой среде случаи самоумерщления посредством поста. Сам Капитон был одно время близок к царю Михаилу Федоровичу, ценившему старца за дар ясновидения. Однако антиклерикальный пафос «капитовщины» привел к смене благоволения со стороны властей на обвинения в еретичестве. Впрочем, начавшиеся гонения были оценены «лесными старцами» как подтверждения собственной правоты.

Как противоположность традиции нестяжания у капитоновцев, оценивал С.А. Зеньковский руководимое Иваном Нероновым движение боголюбцев, которое он считал продолжением иосифлянского направления в православии. Его сторонники, в круг которых входил ряд лиц, близких к Алексею Михайловичу, характеризовались крайним ригоризмом, верой в благодатность политического царства. Оба крыла обнаруживаются впоследствии в рамках старообрядческого движения, будучи представлены беспоповцами, как восприемниками «лесных старцев», и поповцами, являющихся продолжателями линии боголюбцев.⁶²⁷

Именно Иван Неронов, а вовсе не Аввакум, представлен у С.А. Зеньковского в качестве духовного лидера старообрядческого движения на раннем этапе его формирования. Более того, именно Неронова автор определяет как основную фигуру первых лет никоновской реформы. В

дальнейшем, вопреки замыслам, реформаторская практика патриарха пошла в совершенно ином направлении. Рассматриваемая историком челобитная 1660 г. Ивана Неронова государю оценивается как проявление уже вполне сложившейся старообрядческой идеологии.⁶²⁸

Не обойдены вниманием С.А. Зеньковского и другие «расколоучители» – протопоп Аввакум, игумен Феоктист, поп Никита Суздальский (получивший у противников прозвище Пустосвят), дьяконисса Феодора (боярыня Феодосия Прокопиевна Морозова), инок Авраамий, архимандрит Спиридон Потемкин, пустозерские узники.⁶²⁹

До настоящего времени «белым пятном» в историографии остается движение «боголюбцев». Специальные исследования, посвященные ему, по сей день не проводились. Упоминание о боголюбцах отсутствуют даже в энциклопедических изданиях. В лучшем случае боголюбческое движение сводится к деятельности Кружка «ревнителей древнего благочестия».⁶³⁰ Лишь в обобщающих обзорах современной эмигрантской историографии в разделах, посвященных происхождению старообрядческого движения, обращается внимание на некоторые фигуры из среды боголюбцев. Д.В. Поспеловский указывал на особую роль в истории Русской Православной Церкви архимандрита Дионисия, собравшего вокруг себя группу совестливых, преданных православию, относительно хорошо образованных представителей белого духовенства. Формирование движения определялось опытом Смутного времени, когда произошло прямое столкновением масс населения с католицизмом и лютеранством. «Опыт этот, – резюмировал автор, – оставил большие травмы. С одной стороны, он убедил многих, что Россия очень серьезно отстала от Запада и ей надо догонять западные образование, технику, организацию управления и вооруженных сил и пр. С другой стороны, в Западе увидели врага как внешнего, так и внутреннего – в том смысле, что принятие его порядков

грозит гибелью российских традиций и образа жизни, а то и православия. Одни делали вывод, что без западных специалистов не обойтись, но надо при этом защитить родную старину, изолируя западных жителей России в отдельные поселения с правом только служебного общения с русскими. Другие были готовы во всем подражать Западу вплоть до отказа от православия. Можно сказать, что именно с этого синдрома Смутного времени и началось деление русского общества на западников и славянофилов».⁶³¹

В интерпретации Д.В. Поспеловского боголюбцы уже не представляли, как это следовало из других исследований, придворным, инициированным правительством объединением. Михаил Федорович, указывал автор, явно не благоволил им. Дионисий однажды даже был подвергнут публичному избиению. Репрессии со стороны властей обрушивались и на других боголюбцев, критиковавших московское чиновничество за злоупотребление служебным положением. Особо выделялись автором два направления их борьбы — против «многоголосия» и употребления спиртных напитков. Результатом их усилий стало принятие Алексеем Михайловичем «полусухого закона», введившего запрет на винную торговлю по воскресеньям и постным дням.⁶³²

Характеристика Д.В. Поспеловским лидеров старообрядческого движения ознаменовала завершение историографического периода их героизации. В качестве доминирующей черты психологического типа раскольничьих вождей аввакумовой формации определялся крайний фанатизм. После сошествия Никона с церковной авансены, именно деятельность Аввакума стала главным препятствием в достижении компромисса между противоборствующими сторонами. Так, указывал автор, сорванной оказалась попытка примирения, предпринятая в начале 1680-х гг. правительством Софьи и патриархом Иоаки-

мом. Во время публичных прений в Грановитой палате старообрядцы, вместо поисков реалистических путей к консенсусу, «покрыли патриарха и всех его окружающих бранью, плевали в патриарха и бросали камнями, пускали в ход кулаки, так что пришлось на следующий день вызвать войска». ⁶³³ Шанс преодоления раскола был безвозвратно упущен, началась новая волна преследования сторонников старой веры.

Отсутствие за рубежом архивных фондов, относящихся к истории Русской Православной Церкви XVII в., не позволяло эмигрантским историкам детализировать, а, соответственно, и в должной мере персонифицировать анализ исторических событий. Анализ личностного фактора в описываемых процессах не подкреплялся необходимой источниковой базой. Историко-биографические (или агиографические) исследования были посвящены, в основном, уже известным по дореволюционным исследованиям фигурам. Одним из редких исключений являлась работа А.В. Флоровского, посвященная келарю Чудова монастыря Евфимию. «Чудовской инок Евфимий, — с сожалением констатировал автор в преамбуле своего исследования, — не получил до настоящего времени ни полной и законченной характеристики, ни объективной научной оценки на широком фоне московской церковной и культурной жизни 2-ой пол. XVII века». ⁶³⁴ Между тем, келарь предстал в интерпретации А.В. Флоровского ни больше ни меньше, как главой (после смерти его учителя Епифания в 1676 г.) грекофильской партии в России. Борьба со старорусской обрядовой традицией, как это показывает автор, являлась лишь одним из направлений деятельности российских грекофилов. Не меньшее внимание уделялось грекофилами и борьбе с католическим и протестантским богословием. ⁶³⁵

Социальное происхождение рассматриваемых исторических персонажей составляло предмет особого внима-

ния не только советских, но и эмигрантских исследователей. «Неправильное» социальное происхождение стало источником личной драмы для многих эмигрантов во время их пребывания в СССР. Естественно, что этот вопрос, так или иначе находил отражение в их творчестве. Так, С.Г. Пушкарев акцентировал внимание на «низком» происхождении Никона, ставшим, по его мнению, одной из причин конфликта с высокородным царским окружением.⁶³⁶ Вместе с тем, сам факт избрания бывшего крестьянина московским патриархом оценивался автором как свидетельство демократизма в управлении Русской Православной Церковью. «В средневековой Германии или Франции, — указывал он, — епископские кафедры занимались почти исключительно представителями высшей аристократии. В России нижегородской мужик мог стать «великим государем, святейшим патриархом» и соправителем царя».⁶³⁷

Говоря о современных оценках истории раскола Русской Церкви и роли тех или иных исторических персонажей в этом процессе, мы не можем пройти мимо позиции Русской Православной Церкви за рубежом, выраженную ее первоиерархом митрополитом Лавром. В 1988г. Фонд Святого Праведного Отца Иоанна Кронштадтского (Агтика, штат Нью-Йорк, США) переиздал работу М.В. Зызыкина "Патриарх Никон, его государственные и канонические идеи". Издание было выполнено, как репринт с Варшавского издания 1931г., осуществленного Синодальной типографией Русской Православной Церкви за рубежом. Владыка Лавр, тогда еще архиепископ и ректор Джорданвилльской Свято-Троицкой семинарии, выступил с предисловием к переизданию труда М.В. Зызыкина.

Мы позволили себе пространную цитату из этого предисловия, ввиду его большей важности для анализа различных точек зрения на персону патриарха Никона:

"Патріархъ Никонъ былъ великимъ челоѡкомъ, который не былъ понятъ своими современниками, а наоборотъ, былъ подвергнутъ ими гоненіямъ, поношеніямъ и преслѣдованіямъ. Его мысли, его идеи о симфоніи государства и Церкви, его ученіе о царской власти и патріаршествѣ и др., могутъ теперь, въ возрождающейся Россіи, послужить добрымъ основаніемъ для будущаго государственнаго и церковнаго устройства на Руси, а также и въ жизни русскаго народа. Имѣя въ виду сіе, Фондъ Святаго Праведнаго Отца Іоанна Кронштадтскаго и рѣшилъ переиздать это произведеніе проф. М.В. Зызыкина, тѣмъ болѣе, что книги сіи были изданы въ тридцатые годы, передъ Второй Міровой войной, и онѣ не получили большого распространенія, а въ Россіи, можно съ увѣренностію сказать, что съ ними никто не знакомъ.

Уповаемъ, что великій духъ Патріарха Никона, страдальца и изгнанника, молитъ Господа и предстательствуетъ предъ Престоломъ Его за русскій народъ и что Господь соберетъ во едино всѣхъ чадъ Русской Православной Церкви и они прославятъ на землѣ Святѣйшаго Патріарха Никона и онъ будетъ причисленъ къ торжествующей Церкви на небесахъ."

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Мы попытались проанализировать основные тенденции отечественной историографии раскола Русской церкви и церковно-государственных отношений середины XVII в. Во-первых, мы видим, как по-разному развивалась русская историческая мысль в СССР и за рубежом. Во-вторых, мы наблюдаем несомненную этапность развития историографии раскола и взаимоотношений государства и церкви в СССР, а затем и в Российской Федерации.

Еще раз отметим, что исторической мысли Русского Зарубежья был присущ исторический характер. В фокусе ее внимания были острейшие догматические вопросы раскола, подробности внутрицерковной жизни. Предпринимались попытки осмыслить взаимоотношения «Священства» и «Царства» сквозь призму духовной жизни русского государства, его исторической миссии.

Подобный угол зрения был невозможен для советских историков, находившихся в плену классового принципа и формационного подхода к рассмотрению истории. Однако, из вышеизложенного видно, что перечеркивать, огульно отвергать достижения советской исторической школы в исследовании событий середины XVII в. было бы неверно.

Советская историография – это, прежде всего, социально-политические аспекты раскола церкви. Например, очень много было сделано для того, чтобы показать взаимосвязь между антигосударственными выступлениями, народными бунтами (восстание С. Разина, движения на Дону и пр.) и расколом церкви. Большая работа была

проделана и для воссоздания целостной картины экономической жизни государства и Церкви в XVIIв. Наконец, оценка развития идей «Священства», а также жизни старообрядчества, как уникального культурного феномена русской жизни, безусловно, является заслугой советской историографии.

В развитии отечественной историографии проблем «Священства» и «Царства» в XVIIв. в СССР отчетливо наблюдается этапность – от становления этого направления в историографии в 20-е – 30-е гг. XX в. до переходного периода конца 80-х годов.

Историческая мысль Русского Зарубежья также периодизируется – выше мы показали существенную разницу между, например, взглядами первой, послереволюционной, и второй, послевоенной, волн русской эмиграции.

Именно в силу существования столь различных массивов исторических исследований, представляется особенно интересным развитие отечественной исторической мысли на современной этапе. Теперь, когда идеологические и государственные ограничения исчезли, происходит встреча различных подходов – церковных и светских историков, историософских и социально-экономических критериев анализа и т.д. – кристаллизуется непредвзятая, многоплановая оценка столь важных, сколь и драматичных событий истории России середины XVII в.

Надеемся, что попытка отразить основные тенденции отечественной историографии раскола Русской церкви и церковно-государственных отношений, предпринятая в данном исследовании, окажется небесполезной в этом интереснейшем процессе.

СНОСКИ

- ¹ Мельгунов Сергей Петрович (1879-1956) – выпускник историко-филологического факультета Московского университета, ученик В.О. Ключевского, историограф и специалист по политической истории XX в. В эмиграции возглавлял журналы «Голос минувшего» (Берлин-Прага) и «Возрождение» (Париж).
- ² Мельгунов С.П. Религиозно-общественные движения XVII-XVIII вв. в России. М., 1922. С. 3.
- ³ См., например: Мельгунов С.П. Из истории религиозно-общественных движений в России XIX в. М.: Задруга. 1919. 238 с.; Покровский М.Н. Очерк истории русской культуры. Ч. 1. Изд. 4-е, доп. М.;Л.: Изд-во «Мир», 1925. 202 с. и др.
- ⁴ Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1. Сергиев Посад, 1903. С. 225-226; Т. 2. Сергиев Посад, 1912. С. 1-5,51-57 и др.
- ⁵ Щапов А.П. Русский раскол старообрядчества. Казань, 1859. С. 89 и др.; Его же. Сочинения в 3-х томах. Т. 1. С. 174, 210, 212, 408-409.
- ⁶ Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. М.; Л., 1925. Т. 1. С. 260.
- ⁷ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4. С. 352.
- ⁸ Плеханов Г.В. Сочинения. Т. XX. История русской общественной мысли / Под ред. Д. Рязанова. М.; Л., 1925. С. 331-332.
- ⁹ Там же. С. 335,337-338,340-341,360; Его же. История русской общественной мысли. Т. 2. М., 1918. С. 31-58.

- ¹⁰ Костомаров Н. История раскола у раскольников // Вестник Европы. 1871. Кн. 4. С. 450-469.
- ¹¹ Милкоков П.Н. Очерки по истории русской культуры. Т. 2. Ч. 1. М., 1994. С. 158-168.
- ¹² Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Вып. 1. Русская историческая библиотека. Т. 38. Л., 1927; Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения / Ред., вступ. ст. и коммент. Н.К. Гудзия. М., 1934.
- ¹³ Малышев В.И. Заметка о рукописных списках Жития протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1951. Т. VIII. С. 381-382.
- ¹⁴ См.: Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Вып. 1. Русская историческая библиотека. Т. 39. Л., 1927.
- ¹⁵ Гудзий Николай Каллиникович (1887-1965) – известный русский и украинский филолог-литературовед, один из основоположников советской филологии.
- ¹⁶ Свен. Церковь и государство. М., 1918. С. 2,29-30.
- ¹⁷ Покровский Михаил Николаевич (1868-1932) – выпускник историко-филологического факультета Московского университета, ученик В.О. Ключевского, академик АН СССР (1929 г.). Член РСДРП с 1905 г. С 1918 г. заместитель наркома просвещения РСФСР, председатель Президиума Социалистической (с 1924 г. – Коммунистической) академии, ректор Института красной профессуры, председатель Общества историков-марксистов, заведующий Централхивом РСФСР и СССР.
- ¹⁸ Покровский М.Н. Очерк истории русской культуры. М., 1918. Ч. 2. С. 55.
- ¹⁹ Там же. С. 44.
- ²⁰ Покровский М.Н. Очерк истории русской культуры. Ч. 1. Изд. 4-е, доп. М.;Л., 1925. С. 12-13.
- ²¹ Покровский М.Н. Русская история в самом сжатом очерке. 4-е посм. изд. М., 1933. С. 65-66.

- ²² Там же. С. 67.
- ²³ Бернадский В.Н. Раскол и его классовые корни // Трахтенберг О.В., Бернадский В.Н., Гуковский А.И. В Московской Руси XVII в. М., 1931. С. 119-139.
- ²⁴ Никольский Н.М. История русской церкви. М.; Л., 1931.
- ²⁵ Уманьский А. Слово к протопопу Аввакуму. Н. Новгород, 1919. С. 3,14,17-18.
- ²⁶ Там же. С. 19-20.
- ²⁷ Там же. С. 20-26,45.
- ²⁸ Троицкий К. Церковь и государство в России. М., 1923. С. 42-43.
- ²⁹ Титлинов Борис Васильевич (1879-?) – выпускник Петербургской духовной академии, специалист по истории церкви и исторической биографии. После революции 1917 г. профессор духовной академии, в 1919 г. – преподаватель кафедры истории религии историко-филологического факультета Педагогического университета. В 1922-1924 гг. занимался литературно-научной работой, а затем, 1924-1929 гг. – преподаватель, профессор, проректор и ректор Высшего богословского университета. В 1930 г. арестован и заключен в концлагерь сроком на 3 года. Досрочно освобожден в 1932 г. и с 1937 г. проживал в Луге. Дальнейшая судьба неизвестна.
- ³⁰ Титлинов Б.В. Православие на службе самодержавия в русском государстве. Л., 1924. С. 95-97.
- ³¹ Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 2. Сергиев Посад, 1912. С. 104.
- ³² Титлинов Б.В. Указ. соч. С. 98-100.
- ³³ Для сравнения см.: Титлинов Б.В. Указ. соч. С. 108; Щапов А. Земство и раскол. СПб., 1862. С. 17-26.
- ³⁴ Титлинов Б.В. Указ. соч. С. 110, 112.
- ³⁵ Савич Александр Антонович (1890-1957) – выпускник историко-филологического факультета Московского университета, ученик С.Ф. Платонова, источниковед и спе-

циалист по экономической и социальной истории. В 1920-х гг. – доцент Белорусского государственного университета, доцент и профессор кафедры русской истории Пермского университета. В 1930-е гг. работал профессором в вузах Перми, Ярославля, Минска и Москвы, научным сотрудником Государственного исторического музея и Института истории АН СССР.

- ³⁶ Савич А.А. Соловецкая вотчина XV-XVII вв.: опыт изучения хозяйства и социальных отношений на крайнем русском Севере в Древней Руси. Пермь, 1927. С. 251.
- ³⁷ Пресняков Александр Евгеньевич (1870-1929) – выпускник Педагогического университета, ученик С.Ф. Платонова, историограф, источниковед и специалист по древней и новой истории России. С 1918 г. – профессор Педагогического университета (ЛГУ), декан археографического факультета Петроградского археологического университета.
- ³⁸ Пресняков А.Е. Московское царство // Его же. Российские самодержцы. М., 1990. С. 432-434.
- ³⁹ Дмитрев А. Церковь и идея самодержавия в России. М., 1930. С. 171.
- ⁴⁰ Там же. С. 170.
- ⁴¹ Никольский Николай Михайлович (1877-1959) – выпускник историко-филологического факультета Московского университета, сын и ученик известного востоковеда М.В. Никольского, востоковед и историк религии, академик АН БССР (1931 г.) и член-корреспондент АН СССР (1946 г.). После революции 1917 г. – профессор кафедры истории религии и ректор Смоленского государственного университета. С 1921 г. – профессор кафедры древнего мира Белорусского государственного университета, в 1930-е гг. был сотрудником и директором Института истории АН БССР.
- ⁴² Никольский Н.М. История русской церкви. 3-е изд. М., 1985. С. 114-139.

- ⁴³ Там же. С. 136.
- ⁴⁴ Никольский Н.М. История русской церкви. М.; Л., 1931. С. 163,171.
- ⁴⁵ См.: Никольский Н.М. История русской церкви. 3-е изд. М., 1983. С. 114-139.
- ⁴⁶ Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 17. С. 418.
- ⁴⁷ Там же. С. 431.
- ⁴⁸ Там же. Т. 30. С. 277.
- ⁴⁹ Там же Т. 4. С. 228.
- ⁵⁰ Известия. 1929. 11 июня. С. 4.
- ⁵¹ См.: Русская Православная церковь в советское время. Ч. 1. М., 1995. С. 306.
- ⁵² Калинин М.И. «Антирелигиозную пропаганду в порядок советского дня» // Известия. 1929. 19 июня. С. 2.
- ⁵³ Ковалев Ф. Православие на службе самодержавия в России. М., 1930. С. 7.
- ⁵⁴ Там же. С. 5.
- ⁵⁵ Там же. С. 11.
- ⁵⁶ См.: Гришаев О.В. Партийно-правительственная политика в области исторического образования середины – второй половины 1930-х годов и ее влияние на науку отечественной истории в СССР в предвоенные годы: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. Воронеж, 2000. С. 15-16,20-21.
- ⁵⁷ Румянцев Н.В. Апокалипсис – Откровение Иоанна, его происхождение и классовая роль. М., 1934. С. 87.
- ⁵⁸ Дмитрев А. Инквизиция в России. М., 1937. С. 49 и др.
- ⁵⁹ Грекулов Е. Антицерковное движение во время восстания Степана Разина // Антирелигиозник. 1938. № 7. С. 28-35.
- ⁶⁰ Подробнее по этому вопросу см.: Мишанич А.В. Николай Каллиникович Гудзий (1887-1965) // Гудзий Н.К.

Литература Киевской Руси и украинско-русское литературное единение XVII-XVIII вв. Киев, 1989. С. 6-7.

- ⁶¹ Гудзий Н.К. История древней русской литературы. Учебник для высших учебных заведений. М., 1938. С. 329,333,346-347.
- ⁶² Там же. С. 330-331.
- ⁶³ Подробнее по этому вопросу см.: Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974. С. 194; Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986. С. 3-4; Шульгин В.С. Движения, оппозиционные официальной церкви, в России в 30-60-х годах XVII века: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. М., 1967. С. 2.
- ⁶⁴ Дружинин Василий Григорьевич (1859-1937) – выпускник историко-филологического факультета Педагогического университета, ученик Е.Е. Замысловского, специалист в истории и культуре старообрядчества, член-корреспондент РАН с 1920 по 1929 г. С 1921 г. – заместитель председателя Археографической комиссии, в 1930-1935 гг. находился в ссылке в Ростове-Ярославском.
- ⁶⁵ См. предисловие к изданию: Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Издание подг. Н.С. Демкова, Н.Ф. Дробленкова, Л.И. Сазонова. Л., 1975. С. VI.
- ⁶⁶ Житие протопопа Аввакума, им сами написанное, и другие его сочинения / Под ред. Н.К. Гудзия. М., 1960. С. 295-302. См.: Комментарий А.И. Мазунина на стр. 444-445; Демкова Н.С. К вопросу о жанровом своеобразии сочинений протопопа Аввакума («О трех исповедниках слово плачевное») // Рукописная традиция XVI – XIX вв. на Востоке России. Новосибирск, 1983. С. 15,26.
- ⁶⁷ Чистов К.В. Легенда о Беловодье // Труды Карельского филиала АН СССР: Вопросы литературы и народного творчества. 1962. Т. 35. С. 116-181.

- ⁶⁸ Яроцкая Е.В. О редакциях «первой» Челобитной Аввакума // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. (Археография и источниковедение Сибири). Новосибирск, 1985. С. 79.
- ⁶⁹ Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Елифания. М., 1963. С. 56, 134.
- ⁷⁰ Демкова Н.С. Житие протопопа Аввакума (Творческая история произведения). Л., 1974. С. 155.
- ⁷¹ Демкова Н.С. Житие протопопа Аввакума (творческая история текста): Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филолог. наук. Л., 1969. С. 3,16-17.
- ⁷² Бубнов Н.Ю. Источники по истории формирования идеологии раннего старообрядчества: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. Л., 1975. С. 5, 9-11, 17.
- ⁷³ Гурьянова Н.С. История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII века: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. докт ист. наук. Новосибирск, 1997. С. 4.
- ⁷⁴ Шульгин В.С. Движения, оппозиционные официальной церкви, в России в 30-60-х годах XVII века: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. М., 1967. С. 1.
- ⁷⁵ Исаев И.А. Рецидив теократической утопии: церковь и феодальная государственность в расколе // Историко-правовые вопросы взаимоотношений государства и церкви в истории России: Сб. научн. тр. М., 1988. С. 111.
- ⁷⁶ См.: Демкова Н.С. Идея равенства людей в сочинениях протопопа Аввакума // Труды отдела древнерусской литературы института русской литературы АН СССР (ТОДРЛ). Т. XIV. М.; Л., 1958. С. 385-390.
- ⁷⁷ См.: Бычков В.В. Византийская эстетика. М., 1977. С. 93.
- ⁷⁸ Сарафанова (Демкова) Н.С. Идея равенства людей в сочинениях протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 384-390; Панченко А.М. Русская культура в

- канун петровских реформ. Л., 1984. С. 38; Уманьский А. Слово к протопопу Аввакуму. Нижний Новгород, 1919. С. 40.
- ⁷⁹ Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1930. С. 125.
- ⁸⁰ Сарафанова Н.С. Произведения древней русской письменности в сочинениях Аввакума // Труды Отдела древнерусской литературы. М., Л., 1962. Вып. XVIII. С. 328-340.
- ⁸¹ Гудзий Н.К. История древней русской литературы. Учебник для высших учебных заведений. М., 1938. С. 343-344.
- ⁸² Гудзий Н.К. Протопоп Аввакум как писатель и культурно-историческое явление // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М.; Л., 1932. С. 42.
- ⁸³ Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970. С. 143.
- ⁸⁴ Гусев В.Е. Протопоп Аввакум Петров – выдающийся русский писатель XVII века // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960. С. 28.
- ⁸⁵ Клибанов А.И. Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление // История СССР. 1973. № 1. С. 80.
- ⁸⁶ Гусев В.Е. Указ. соч. С. 29.
- ⁸⁷ Гудзий Н.К. Указ. соч. С. 48.
- ⁸⁸ Лихачев Д.С. Протопоп Аввакум // История русской литературы. Т. II. Ч. 2. М.; Л., 1948. С. 321.
- ⁸⁹ Там же. С. 111-113, 115.
- ⁹⁰ Уманьский А. Слово к протопопу Аввакуму. Нижний Новгород, 1919. С. 38.
- ⁹¹ Платонов Сергей Федорович (1860-1933) – выпускник Педагогического университета, ученик А.Д. Градовского, историограф, источниковед и специалист по истории России XVI-XVII вв. Академик РАН (затем АН СССР) с 1920 по 1931 г. После октября 1917 г. был заведующим

Петроградским отделением Главархива, председателем Археографической комиссии и редактором ряда журналов. В 1925-1929 гг. – директор Пушкинского Дома и Библиотеки АН СССР. В 1929 г. – академик-секретарь отделения гуманитарных наук АН СССР. В 1930-1933 г. находился в ссылке в Самаре.

- ⁹² Платонов С.Ф. Москва и Запад. Берлин, 1926. С. 93.
- ⁹³ Ильин М.А. Каменная летопись Московской Руси. М., 1966. С. 16, 49-58.
- ⁹⁴ Лебедев Лев (протоирей). Патриарх Никон. Очерк жизни и деятельности // Богословские труды. М., 1983. Сборник двадцать четвертый. С. 139-142, 149.
- ⁹⁵ См.: Пивоваров Ю.С. Церковь и государство в истории дореволюционной России (модели исторических взаимоотношений) // Историко-правовые вопросы взаимоотношений государства и церкви в истории России: Сб. научных трудов. М., 1988. С. 136.
- ⁹⁶ Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986. С. 222.
- ⁹⁷ Миловидов В.Ф. Старообрядчество и социальный прогресс. М., 1983. С. 14.
- ⁹⁸ Исаев И.А. Указ. соч. С. 111.
- ⁹⁹ Адрианова-Перетц Варвара Павловна (1888-1972) – выпускница историко-филологического факультета Киевского университета, член-корреспондент АН СССР (1943 г.), археограф и историк русской литературы XI-XVII вв.
- ¹⁰⁰ Адрианова-Перетц В.П. Глава IX. Старообрядческая литература // История русской литературы. Т. 2. Часть вторая. Л., 1948. С. 326.
- ¹⁰¹ Бубнов Н.Ю. Указ. соч. С. 12.
- ¹⁰² Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 54-55.
- ¹⁰³ Представители властей и клира «капитонами» называли всех раскольников из общественных низов. В то же

самое время старовер иннок Евфросин в 1680-х гг. называл «капитонами» только староверцев, которых он противопоставлял ранним сектантам. Существовало разделение и в сыскных документах 60-70-х гг. XVII века: «капитонами» считались вязниковские и связанные с ними нижегородские и муромские пустынножители и вологодские крестьяне. «Лядами» называли капитонствующих крестьян Костромского уезда, а «богомоллами» — капитонствующих крестьян Гороховецкого уезда. Кроме того, в соответствии с определениями Соборного Уложения 1649 г. участников движения называли «богохульниками», «церковными мятежниками» и «безчинниками», а в период восстания Степана Разина раскольников, как и повстанцев, именовали «ворами». Подробнее об этом см.: Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986. С. 4-5.

¹⁰⁴ Шульгин В.С. Указ. соч. С. 7-8.

¹⁰⁵ Адрианова-Перетц В.П. Указ. соч. С. 335.

¹⁰⁶ Уманьский А. Слово к протопопу Аввакуму. Нижний Новгород, 1919. С. 41-42.

¹⁰⁷ Адрианова-Перетц В.П. Указ. соч. С. 336.

¹⁰⁸ Шашков А.Т. Послание сибирской «братии» протопопы Аввакума и его адресаты // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. (Археография и источниковедение Сибири). Новосибирск, 1985. С. 85,90,92,97.

¹⁰⁹ По современным подсчетам до 1691 г. было зафиксировано 37 актов массовых убийств раскольников, участниками которых стали около 2 тыс. человек. (См. Дозорцев П.Н. Генезис отношений государства и церкви (историко-библиографический аспект). М., 1998. С. 71).

¹¹⁰ Плеханова М.Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 199.

¹¹¹ Адрианова-Перетц В.П. Указ. соч. С. 336-337,341.

- ¹¹² Демкова Н.С. Из истории ранней старообрядческой литературы. V. «Жалобница» поморских старцев против самосожжений (1691 г.) // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Сборник научных трудов / Отв. ред. А.М. Панченко. Л., 1985. С. 52.
- ¹¹³ Уманьский А. Слово к протопопу Аввакуму. Нижний Новгород, 1919. С. 41.
- ¹¹⁴ Народное антицерковное движение в России XVII века. Документы Приказа Тайных дел о раскольниках 1665-1667 гг. / Сост. В.С. Румянцева. М., 1986. С. 5.
- ¹¹⁵ Адрианова-Перетц В.П. Указ. соч. С. 326-327.
- ¹¹⁶ Житие протопопа Аввакума, им сами написанное и другие его сочинения. М., 1960. С. 143.
- ¹¹⁷ Барсуков Н.А. Соловецкое восстание (1668-1676 гг.). Петрозаводск, 1954. С. 22.
- ¹¹⁸ Житие протопопа Аввакума, им сами написанное и другие его сочинения. М., 1960. С. 65.
- ¹¹⁹ Катунский А.Е. Старообрядчество. М., 1972. С. 10-11.
- ¹²⁰ Бубнов Н.Ю. Указ. соч. С. 13-14.
- ¹²¹ Адрианова-Перетц В.П. Указ. соч. С. 327.
- ¹²² Там же. С. 328-329.
- ¹²³ Поньрко Н.В. Узники Пустозерской земляной тюрьмы // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Сборник научных трудов / Отв. ред. А.М. Панченко. Л., 1985. С. 247.
- ¹²⁴ Гагарин Ю.В. Старообрядцы. Сыктывкар, 1973. С. 10.
- ¹²⁵ Катунский А.Е. Сущность старообрядчества и пути преодоления его идеологии: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филос. наук. Томск, 1962. С. 6.
- ¹²⁶ Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986. С. 222.
- ¹²⁷ Бубнов Н.Ю. Источники по истории формирования идеологии раннего старообрядчества: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. Л., 1975. С. 15; Его

же. Неизвестная Челобитная дьякона Игнатия Соловецкого царю Федору Алексеевичу // Рукописное наследие древней Руси. Л., 1972. С. 92-114.

- ¹²⁸ Бубнов Н.Ю. Источники по истории формирования идеологии раннего старообрядчества ... С. 16.
- ¹²⁹ Катунский А.Е. Старообрядчество. М., 1972. С. 35-36.
- ¹³⁰ Адрианова-Перетц В.П. Указ. соч. С. 334-335.
- ¹³¹ Катунский А.Е. Указ. соч. С. 37-38.
- ¹³² Гурьянова Н.С. Крестьянский антимонархический протест в эсхатологической литературе периода позднего феодализма: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.и.н. Новосибирск, 1985. С. 7-8.
- ¹³³ Вознесенский А.В. Древнерусская литература у старообрядцев (на материалах старообрядческих изданий XVIII – начала XIX в.): Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филолог. наук. СПб., 1996. С. 10-11.
- ¹³⁴ Москалев Ю.И. Церковь в политической организации антагонистического общества: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.ф.н. М., 1973. С. 5, 7, 17.
- ¹³⁵ Катунский А.Е. Старообрядчество. М., 1972. С. 18.
- ¹³⁶ Карцов В.Г. Разинцы и раскольники // Вопросы истории. 1977. № 3. С. 121.
- ¹³⁷ Копылов А.Н. О принципах и характере освещения культуры в обобщающих коллективных трудах по истории СССР досоветского периода // Историографические и исторические проблемы русской культуры. Сборник статей. М., 1983. С. 14.
- ¹³⁸ Барсуков Н.А. Соловецкое восстание (1668-1676 гг.). Петрозаводск, 1954. С. 6.
- ¹³⁹ Клибанов А.И. К характеристике новых явлений в русской общественной мысли второй половины XVII – начала XVIII в. // История СССР. 1963. № 6. С. 93.
- ¹⁴⁰ Шульгин В.С. Движения, оппозиционные официальной церкви, в России в 30-60-х годах XVII века: Автореф. дис.

- на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. М., 1967. С. 9, 12.
- ¹⁴¹ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 23.
- ¹⁴² Миловидов В.Ф. Старообрядчество и социальный прогресс. М., 1983. С. 4.
- ¹⁴³ Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. — М., 1986. — С. 3.
- ¹⁴⁴ Там же. С. 221; Народное антицерковное движение в России XVII века. Документы Приказа Тайных дел о раскольниках 1665-1667 гг. / Сост. В.С. Румянцева. — М., 1986. — С. 3.
- ¹⁴⁵ Народное антицерковное движение в России XVII века ... С. 5.
- ¹⁴⁶ Катунский А.Е. Указ. соч. С. 30.
- ¹⁴⁷ Рогов А.И. Народные массы и религиозное движение в России второй половины XVII в. // Вопросы истории. 1973. № 4.
- ¹⁴⁸ Карцов В.Г. Разинцы и раскольники // Вопросы истории. 1977. № 3. С. С 130.
- ¹⁴⁹ Подробнее см.: Красников Н.П. Эволюция социально-этических воззрений русского православия: (Критический анализ) // Научный атеизм. 1986. № 3. С. 23-30.
- ¹⁵⁰ См.: Поместный Собор Русской Православной Церкви. Загорск, 1971 г. Документы, материалы, хроника. 23 мая-2 июня 1971 года. М., 1972. С. 129-131.
- ¹⁵¹ Там же. С. 101,104-106.
- ¹⁵² Белоруков Сергей Алексеевич (1862-1918) — выпускник Московской духовной академии, ученик Е.Е. Голубинского, археограф и историк церкви. Доктор церковной истории (1907 г.) и член-корреспондент РАН (1903 г.).
- ¹⁵³ Дмитриевский Алексей Афанасьевич (1856-1929) — выпускник Казанской духовной академии, доктор церковной истории (1895 г.) и член-корреспондент РАН (1903 г.). В 1920-е годы преподаватель литургии на Бого-

словских высших курсах в Ленинграде.

- ¹⁵⁴ Успенский Н.Д. Коллизии двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке // Богословские труды. М., 1975. Сборник тринадцатый. С. 149-152.
- ¹⁵⁵ Здесь автор повторяет позицию Г.В. Плеханова, который утверждал, что Никон не знал греческого языка «и вообще был недостаточно образован для того, чтобы делать исторические справки такого рода» (см.: Плеханов Г.В. Сочинения. Т. XX. История русской общественной мысли / Под ред. Д. Рязанова. М.; Л., 1925. С. 331). В.П. Рябушинский отмечал, что во время суда над Никоном, последний в ответ на обвинения в нарушении некоторых правил Кормчей, заявил, что в русской Кормчей этих правил нет, а греческие правила печатали еретики. То есть сам инициатор исправления книг признал, что книги венецианской печати, принятые у греков, доверия не заслуживают (см.: Рябушинский В.П. Старообрядчество и русское религиозное чувство // Его же. Старообрядчество и русское религиозное чувство. Русский хозяин. Статьи об иконе. М.; Иерусалим, 1994. С. С. 112-113.
- ¹⁵⁶ Успенский Н.Д. Указ. соч. С. 148,154,167-168.
- ¹⁵⁷ Лебедев Лев (протоирей). Патриарх Никон. Очерк жизни и деятельности // Богословские труды. М., 1982. Сборник двадцать третий. С. 154-155, 159, 161-163.
- ¹⁵⁸ Гудзий Н.К. История древней русской литературы. Учебник для высших учебных заведений. М., 1938. С. 330.
- ¹⁵⁹ Там же. С. 331-332.
- ¹⁶⁰ См.: Лобачев С.В. У истоков церковного раскола // Отечественная история. 2001. № 2. С. 134-141.
- ¹⁶¹ Карцов В.Г. Разинцы и раскольники // Вопросы истории. 1977. № 3. С. 123.
- ¹⁶² Карцов В.Г. Разинцы и раскольники // Вопросы истории. 1977. № 3. С. 122.

- ¹⁶³ См.: Шульгин В.С. Раскол // БСЭ. 3-е изд. Т. 21. М., 1975. Ст. 1385-1386; Его же. Старообрядчество // БСЭ. 3-е изд. Т. 24. Кн. 1. М., 1976. Ст. 1277.
- ¹⁶⁴ Ивонин Ю.М. Старообрядцы и старообрядчество в Удмуртии. Ижевск, 1973. С. 3.
- ¹⁶⁵ Уманьский А. Указ. соч. С. 47.
- ¹⁶⁶ Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. М., 1977; Карцов В.Г. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста. Калинин, 1971.
- ¹⁶⁷ Шульгин В.С. Раскол // БСЭ. 3-е изд. Т. 21. М., 1975. Ст. 1385-1386; Его же. Старообрядчество // БСЭ. 3-е изд. Т. 24. Кн. 1. М., 1976. Ст. 1276-1277.
- ¹⁶⁸ Бороздин Александр Корнильевич (1863-1918) – выпускник историко-филологического факультета Педагогического университета, специалист в истории общественной мысли, раскола и сектантства. Речь идет о книге «Очерки русского религиозного разномыслия» (СПб., 1905).
- ¹⁶⁹ Адрианова-Перетц В.П. Глава IX. Старообрядческая литература // История русской литературы. Т. 2. Часть вторая. Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 306-307.
- ¹⁷⁰ Карцов В.Г. Разинцы и раскольники // Вопросы истории. 1977. № 3. С. 123; Его же. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России. Спецкурс. Ч. 1. Калинин, 1971. С. 81.
- ¹⁷¹ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 32,37.
- ¹⁷² Аммон Н. Аввакум // Энциклопедический словарь. 7-е, перераб. изд. Т. 1. М., 1935. Столб. 87, 89.
- ¹⁷³ Булыгин И.А. Аввакум // БСЭ. 3-е изд. Т. 1. М., 1970. Ст. 123.
- ¹⁷⁴ Гудзий Н.К. История древней русской литературы. М., 1959. С. 476.
- ¹⁷⁵ Горький А.М. Сочинения. Т. 29. М., 1955. С. 246.
- ¹⁷⁶ Клибанов А.И. Протопоп Аввакум как культурно-исто-

- рическое явление // История СССР. 1973. № 1. С. 80; Уманский А. Старообрядчество и протопоп Аввакум. Нижний Новгород, 1919. С. 3, 15, 18, 38, 40, 43. См. также: Понырко Н.В. Узники Пустозерской земляной тюрьмы // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Сборник научных трудов / Отв. ре. А.М. Панченко. Л., 1985. С. 252.
- ¹⁷⁷ Катунский А.Е. Старообрядчество. М., 1972. С. 14-15.
- ¹⁷⁸ Адрианова-Перетц В.П. Указ. соч. С. 306, 321.
- ¹⁷⁹ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 26, 42-44; См. также похвалу русскому языку: Пустозерский сборник: Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л., 1975. С. 112.
- ¹⁸⁰ Клибанов А.И. Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление // История СССР. 1973. № 1. С. 97.
- ¹⁸¹ Гудзий Н.К. История древней русской литературы. Учебник для высших учебных заведений. М., 1938. С. 337-338, 345.
- ¹⁸² Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания / Издание подг. Н.С. Демкова, Н.Ф. Дробленкова, Л.И. Сазонова. Л., 1975. С. III.
- ¹⁸³ Адрианова-Перетц В.П. Указ. соч. С. 302.
- ¹⁸⁴ См.: Сарафанова Н.С. Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. Т. XVIII. М.;Л., 1962. С. 329-340.
- ¹⁸⁵ Горький М. Собр. соч. Т. 27. М., 1953. С. 166. Эта характеристика была дана Горьким в статье «О языке», опубликованной в «Правде» 18 марта 1934 г.
- ¹⁸⁶ Гагарин Ю.В. Старообрядцы. Сыктывкар, 1973. С. 10.
- ¹⁸⁷ Лихачев Д.С. Писатели и книжники Древней Руси // Жуков Д.А., Пушкарев Л.Н. Русские писатели XVII века. М.: «Молодая гвардия», 1972. (Серия «ЖЗЛ»). С. 7.
- ¹⁸⁸ Клибанов А.И. Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление // История СССР. 1973. № 1. С. 76.

- ¹⁸⁹ Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986. С. 221.
- ¹⁹⁰ Житие протопопа Аввакума... М., 1960. С. 206.
- ¹⁹¹ Катунский А.Е. Старообрядчество. М., 1972. С. 16-17, 19.
- ¹⁹² Адрианова-Перетц В.П. Глава IX. Старообрядческая литература // История русской литературы. Т. 2. Часть вторая. Л., 1948. С. 306, 312, 314.
- ¹⁹³ Катунский А.Е. Указ. соч. С. 18-19.
- ¹⁹⁴ Там же. С. 82; Житие протопопа Аввакума... М., 1960. С. 109, 113, 246, 247.
- ¹⁹⁵ Клибанов А.И. Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление // История СССР. 1973. № 1. С. 78.
- ¹⁹⁶ Малышев В.И. Новые материалы о протопопе Аввакуме // ТОДРЛ. Т. XXI. М.; Л., 1965. С. 343.
- ¹⁹⁷ Адрианова-Перетц В.П. Указ. соч. С. 313.
- ¹⁹⁸ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 35.
- ¹⁹⁹ Там же. С. 7-8.
- ²⁰⁰ Житие протопопа Аввакума... М., 1960. С. 92.
- ²⁰¹ Житие протопопа Аввакума... М., 1960. С. 139-141.
- ²⁰² Адрианова-Перетц В.П. Указ. соч. С. 303-304.
- ²⁰³ Румянцева В.С. «Житие» протопопа Аввакума как историческое исследование: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. М., 1971. С. 17-18.
- ²⁰⁴ Клибанов А.И. Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление // История СССР. 1973. № 1. С. 97-98.
- ²⁰⁵ Соловьев С.М. Сочинения: В 18-ти книгах. Кн. VI. М., 1991. С. 190-204.
- ²⁰⁶ Ключевский В.О. Курс русской истории // Сочинения в 9-ти томах. Т. 3. М., 1988. С. 241-245, 265-299.
- ²⁰⁷ Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1. Сергиев Посад, 1903. С. II, V, 225-226; Т.

2. Сергиев Посад, 1912. С. 1-5, 51-57, 70-73, 121-126, 147-167, 520-547.
- ²⁰⁸ См., например: Филарет (Гумилевский), архиепископ. История русской церкви. Т. 4. Рига, 1847. С. 25-26, 170-192.
- ²⁰⁹ Субботин Н. Дело патриарха Никона. Историческое исследование по поводу XI тома «Истории России» проф. Соловьева. М., 1862. С. 3-7, 10-16.
- ²¹⁰ Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. Т. XII. СПб., 1883. С. 221-226, 264-266, 306-307; Его же. Патриарх Никон в деле исправления церковных книг и обрядов. М., 1881. С. 113-116.
- ²¹¹ Гиббенет Н. Исторические исследования дела патриарха Никона. Ч. 2. СПб., 1884. С. V-VI, 456-466.
- ²¹² Лебедев Л. (протоирей). Патриарх Никон. Очерк жизни и деятельности // Богословские труды. Сб. 23. 1982. С. 154-199; Сб. 24. 1983. С. 139-170.
- ²¹³ Там же. С. 167-168, 172, 175-179.
- ²¹⁴ Там же. С. 183-185, 189-192.
- ²¹⁵ Шульгин В.С. Никон // БСЭ. 3-е изд. Т. 18. М., 1974. Ст. 32-33.
- ²¹⁶ Шульгин В.С. Проблемы истории русской церкви до XVIII века // Вопросы истории. 1967. № 2. С. 156.
- ²¹⁷ См.: Козлов О.Ф. Дело Никона // Вопросы истории. 1976. № 1. С. 102-114.
- ²¹⁸ См., например: Бабинов Ю.А. Государственно-церковные отношения в СССР: история и современность. Симферополь, 1991. С. 5; Карцов В.Г. Религиозный раскол как форма антифеодалного протеста в истории России. Спецкурс. Ч. 1. Калинин, 1971. С. 80.
- ²¹⁹ Уманьский А. Указ. соч. С. 19.
- ²²⁰ Титлинов Б.В. Православие на службе самодержавия в русском государстве. Л., 1924. С. 98-100.
- ²²¹ Зеньковский С. Русское старообрядчество. Духовные

- движения XVII века. Мюнхен, 1970. С. 109.
- ²²² Гунн Г.П. Патриарх Никон и Елеазар Анзерский // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Сборник научных трудов / Отв. ред. А.М. Панченко. Л., 1985. С. 230-232.
- ²²³ Там же. С. 234, 235, 237, 239-242.
- ²²⁴ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 25.
- ²²⁵ Уманьский А. Указ. соч. С. 46.
- ²²⁶ Лобачев С.В. Патриарх Никон и взаимоотношения государства и церкви в середине XVII в.: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. СПб., 1998. С. 10.
- ²²⁷ Уманьский А. Указ. соч. С. 16-17, 27, 29.
- ²²⁸ Адрианова-Перетц В.П. Глава IX. Старообрядческая литература // История русской литературы. Т. 2. Часть вторая. Л., 1948. С. 323.
- ²²⁹ Поньрко Н.В. Узники Пустозерской земляной тюрьмы // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Сборник научных трудов / Отв. ред. А.М. Панченко. Л., 1985. С. 243, 245, 246, 249, 253.
- ²³⁰ Адрианова-Перетц В.П. Указ. соч. С. 329, 332.
- ²³¹ Гудзий Н.К. История древней русской литературы. Учебник для высших учебных заведений. М., 1938. С. 333.
- ²³² Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 46.
- ²³³ Никольский Н.М. История русской церкви. М.; Л., 1931. С. 187.
- ²³⁴ См.: Буганов В.И. Московские восстания второй половины XVII в.: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. докт. ист. наук. М., 1968. 49 с.
- ²³⁵ Миловидов В.Ф. Старообрядчество и социальный прогресс. М., 1983. С. 7-8.
- ²³⁶ Барсуков Н.А. Соловецкое восстание (1668-1676 гг.): Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. М.,

1960. С. 5.

- ²³⁷ См. введение к изданию: Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Елифания / Издание подг. Н.С. Демкова, Н.Ф. Дробленкова, Л.И. Сазонова. Л., 1975. С. III-IV.
- ²³⁸ Дмитрев А. Инквизиция в России. М., 1937. С. 49.
- ²³⁹ См.: Очерки истории СССР. Период феодализма. XVII век. М., 1955. С. 317.
- ²⁴⁰ Истории СССР с древнейших времен до наших дней. Т. 3. М., 1966. С. 105.
- ²⁴¹ Уманьский А. Указ. соч. С. 47.
- ²⁴² Румянцева В.С. О крестьянах-раскольниках кануна восстания С.Т. Разина (По документам Приказа тайных дел) // Крестьянские войны в России XVII-XVIII веков / Отв. ред. Л.В. Черепнин. М., 1974. С. 286.
- ²⁴³ Барсуков Н.А. Соловецкое восстание (1668-1676 гг.). Петрозаводск, 1954. С. 7; Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974. С. 210. и др.
- ²⁴⁴ Лебедев В.И. Крестьянская война под предводительством С. Разина. М., 1955. С. 163; Рецензия на очерки по истории // Вопросы истории. 1957. № 2. С. 129; Кадсон И.З. Антицерковная борьба народных масс в России в трудах советских историков // Вопросы истории. 1969. № 3. С. 152.
- ²⁴⁵ Черепнин Л.В. Введение. Об изучении крестьянских войн в России XVII-XVIII вв. (К теории проблемы) // Крестьянские войны в России XVII-XVIII веков / Отв. ред. Л.В. Черепнин. М., 1974. С. 14.
- ²⁴⁶ См.: Смирнов И.М., Маньков А.Г. и др. Крестьянские войны в России XVII-XVIII вв. М.; Л., 1966. Глава 2.
- ²⁴⁷ Сахаров А.М., Зимин А.А., Грекулов Е.Ф. Глава IX. Церковная реформа и раскол // Церковь в истории России. (IX в. — 1917 г.). Критические очерки / Отв. ред. Н.А. Смирнов. М., 1967. С. 159.

- ²⁴⁸ Катунский А.Е. Старообрядчество. М. Политиздат, 1972. С. 22.
- ²⁴⁹ Карцов В.Г. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России. Спецкурс. Ч. 1. Калинин, 1971. С. 92-96.
- ²⁵⁰ Румянцева В.С. О крестьянах-раскольниках кануна восстания С.Т. Разина (По документам Приказа тайных дел) // Крестьянские войны в России XVII-XVIII веков / Отв. ред. Л.В. Черепнин. М., 1974. С. 270-271.
- ²⁵¹ Карцов В.Г. Разинцы и раскольники // Вопросы истории. 1977. № 3. С. 123-128.
- ²⁵² Буганов В.И. Степан Тимофеевич Разин // История СССР. 1971. № 2. С. 74.
- ²⁵³ Гагарин Ю.В. Старообрядцы. Сыктывкар, 1973. С. 13.
- ²⁵⁴ Савич А.А. Соловецкая вотчина XV-XVII в. (опыт изучения хозяйства и социальных отношений на крайнем русском севере в древней Руси). Пермь, 1927. С. 257.
- ²⁵⁵ Там же. С. 256.
- ²⁵⁶ Барсуков Н.А. Соловецкое восстание (1668-1676 гг.). Петрозаводск, 1954. С. 5-7.
- ²⁵⁷ Там же. С. 7, 21-23, 32-34; Его же. Барсуков Н.А. Соловецкое восстание (1668-1676 гг.): Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. М., 1960. С. 6-8.
- ²⁵⁸ Барсуков Н.А. Соловецкое восстание (1668-1676 гг.): Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. М., 1960. С. 9, 13-14.
- ²⁵⁹ См.: Борисов А.М. Хозяйство Соловецкого монастыря и борьба крестьян с северными монастырями в XVI-XVII веках. Петрозаводск, 1966.
- ²⁶⁰ Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974. С. 205-206.
- ²⁶¹ См.: Очерки истории СССР. Период феодализма. XVII век. М., 1955. С. 323.
- ²⁶² См., например: Демкова Н.С. Из истории ранней ста-

рообрядческой литературы. IV «Исповедание» Игнатия Соловецкого (1682 г.) и отклики современников на разгром Соловецкого монастыря царскими войсками // ТОДРЛ. Л., 1983. Т. 37. С. 318-325; Розов Н.Н. Соловецкое восстание 1668-1676 гг.: История и ее отражение в русской рукописной книжности и литературе // Повесть о Соловецком восстании. М., 1982. С. 23-36.

- ²⁶³ Адрианова-Перетц В.П. Глава IX. Старообрядческая литература // История русской литературы. Т. 2. Часть вторая. Л., 1948. С. 333-334.
- ²⁶⁴ Смирнов И., Маньков А.Г. и др. Крестьянские войны в России XVII-XVIII вв. М.; Л., 1966. Глава 2.
- ²⁶⁵ Катунский А.Е. Старообрядчество. М., 1972. С. 23.
- ²⁶⁶ Карцов В.Г. Разинцы и раскольники // Вопросы истории. 1977. № 3. С. 130.
- ²⁶⁷ Робинсон А.Н. Указ. соч. С. 202.
- ²⁶⁸ Румянцева В.С. Указ. соч. С. 285-286.
- ²⁶⁹ См.: Мальшев В.И. Новые материалы о протопопе Аввакуме // ТОДРЛ. М.;Л., 1965. Т. 21. С. 343.
- ²⁷⁰ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 27-28.
- ²⁷¹ Буганов В.И. Московские восстания конца XVII века. М., 1969. С. 210-235.
- ²⁷² Катунский А.Е. Указ. соч. С. 23-24.
- ²⁷³ Робинсон А.Н. Указ. соч. С. 199.
- ²⁷⁴ Демкова Н.С. О начале Выговской пустыни. Малоизвестный документ из собрания Е.В. Барсова // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. (Археография и источниковедение Сибири). Новосибирск:, 1985. С. 237-248; Куандыков Л.К. Филипповские полемические сочинения XIX в. о скитской жизни // Древнерусская рукописная книга и ее бытование в Сибири. Новосибирск, 1982. С. 113.
- ²⁷⁵ Красников Н.П. Русское православие, государство и

- культура: (Исторический аспект). М., 1989. С. 3, 5, 12.
- ²⁷⁶ Гурьянова Н.С. Указ. соч. С. 12.
- ²⁷⁷ Флоря Б.Н. Государственная власть и формирование духовного сословия в средневековой России // Сословия и государственная власть в России. XV середина XIX вв. Чтения памяти акад. Л.В. Черепнина. Тезисы докладов. Ч. II. М., 1994. С. 161-164.
- ²⁷⁸ Клибанов А.И. Народные противощерковные движения. М., 1989. С. 566-567.
- ²⁷⁹ Там же. С. 567.
- ²⁸⁰ Волков М.Я. Русская православная церковь в XVII века // Вехи истории. М., 1989. С. 218-219.
- ²⁸¹ Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Отзвуки концепции «Москва – третий Рим» в идеологии Петра Первого // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 236-249.
- ²⁸² Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990. С. 232.
- ²⁸³ Чумичева О.В. Страницы истории Соловецкого восстания // История СССР. 1990. № 1. С. 170.
- ²⁸⁴ Чистякова Е.В., Богданов А.П. Некоторые проблемы изучения общественно-политической мысли в России второй половины XVII века // Вопросы истории. 1986. №4. С. 45-57; Чистякова Е.В., Баданов А.П. «Да будет потомкам явлено...» Очерки о русских историках второй половины XVII века и их трудах. М., 1988; Богданов А.П. Летописец и историк конца XVII в.: Очерки исторической мысли «переходного времени». М., 1994.
- ²⁸⁵ Румянцева В.С. Народное антищерковное движение в России в XVII веке: Документы приказа тайных дел о раскольниках 1665-1667 гг. М., 1986.
- ²⁸⁶ Там же. С. 3.
- ²⁸⁷ Там же. С. 4.
- ²⁸⁸ Пустозерская проза: Сборник / Сост. предисловие,

комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б. Плюхановой. М., 1989. С. 33.

- ²⁸⁹ II Международная церковная научная конференция, посвященная 1000-летию крещения Руси «Богословие и духовность Русской Православной церкви». М., 1987.
- ²⁹⁰ Гурьянова Н.С. Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 4.
- ²⁹¹ Там же. С. 4.
- ²⁹² Там же.
- ²⁹³ Там же. С. 19.
- ²⁹⁴ Там же. С. 28.
- ²⁹⁵ Там же. С. 20.
- ²⁹⁶ Чудинова О.В. Страницы истории Соловецкого восстания (1666-1676 гг.) // История СССР. 1990. №1. С. 169.
- ²⁹⁷ Лебедев Л. Новый Иерусалим в жизни Патриарха Никона // Журнал Московский Патриархии. 1981. №8; Лебедев Л. Богословие Русской Земли как образа обетованной земли Царства Небесного (на некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI-XVII веков) // Тысячелетие крещения Руси. Международная Церковная научная конференция «Богословие и духовность». Москва 11-16 мая 1987 года. М., 1989.
- ²⁹⁸ Паламарчук П. Москва или Третий Рим. М., 1991. С. 4-39.
- ²⁹⁹ Лебедев Л. Личность и мировосприятие Патриарха Никона // Слово. М., 1989. № 5. С. 11.
- ³⁰⁰ Кутузов Б.П. Церковная реформа XVII века – трагическая ошибка или диверсия? // Журнал историко-богословского общества. М., 1990. №1. С. 30-31.
- ³⁰¹ Там же. С. 30-31.
- ³⁰² Там же. С. 39.
- ³⁰³ Там же. С. 41.
- ³⁰⁴ Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта.

М., 1991. С. 116.

- ³⁰⁵ Волков М.Я. Русская православная церковь в XVII веке// Русское православие: вехи истории. М., 1989. С. 157-158.
- ³⁰⁶ Водарский Я.Е. Землевладение Русской православной церкви и ее хозяйственно-экономическая деятельность (XI- начало XX в.) // Русское православие: вехи истории. М., 1989. С. 526.
- ³⁰⁷ Волков М.Я. Русская православная церковь в XVII веке. С. 160.
- ³⁰⁸ Волков М.Я. Русская православная церковь в XVII веке. С. 161-162.
- ³⁰⁹ Там же. С. 162.
- ³¹⁰ Там же. С. 162.
- ³¹¹ Там же. С. 164.
- ³¹² Водарский Я.Е. Землевладение Русской православной церкви и ее хозяйственно-экономическая деятельность (XI- начало XX в.). С. 533, 539.
- ³¹³ Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М., 1987. С. 440.
- ³¹⁴ Клитина Е.Н. Вкладные книги Троице-Сергиева монастыря // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1971. Т. XXVII.
- ³¹⁵ Кучкин В.А. Ценный источник по истории России XIV-XVIII вв. // Вопросы истории. 1989. С. 165.
- ³¹⁶ Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990. С. 235-236.
- ³¹⁷ Елеонская А.С. Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978. С. 139-153.
- ³¹⁸ Волков М.Я. Русская православная церковь в XVII веке С. 195, 197.
- ³¹⁹ Там же. С. 198-203.
- ³²⁰ Там же. С. 205.
- ³²¹ Там же. С. 206.

- ³²² Там же. С. 210.
- ³²³ Там же. С. 209.
- ³²⁴ Там же. С. 210-211.
- ³²⁵ Там же. С. 214.
- ³²⁶ Там же. С. 223.
- ³²⁷ Пустозерская проза: Сборник / Сост. предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б. Плюхановой. М., 1989. С. 25.
- ³²⁸ Ромодановская Е.К. Сказание о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 45-58.
- ³²⁹ Робинсон А.Н. Аввакум (личность и творчество) // Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 16-18.
- ³³⁰ Гурьянова Н.С. Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 4.
- ³³¹ Там же. С. 61.
- ³³² Там же. С. 114.
- ³³³ Экономцев И.Н. Предыстория создания Московской Академии // Московская Духовная Академия. 300 лет. (1685-1985). М., 1986. С. 51.
- ³³⁴ Толстой М.В. История Русской Церкви. Валаам, 1991. С. 563.
- ³³⁵ Плохий С.Н. Папские послания как источник по истории католической экспансии на Украине в XVI-XVII вв. // Историографические и источниковедческие проблемы отечественной истории. Днепропетровск, 1985; Плохий С.Н. Папство и Украина: политика римской курии на украинских землях в XVI-XVII веках. Киев, 1989.
- ³³⁶ Крипякевич І.П. Історія України. Львів, 1990. С. 298.
- ³³⁷ Волков М.Я. Русская православная церковь в XVII века // Вехи истории. М., 1989. С. 196-197.

- ³³⁸ Волков М.Я. Русская православная церковь в XVII века // Вехи истории. М., 1989. С. 188.
- ³³⁹ Волков М.Я. Русская православная церковь в XVII века // Вехи истории. М., 1989. С. 189-190, 195.
- ³⁴⁰ Робинсон А.Н. Аввакум (личность и творчество) // Житие Аввакума и другое его сочинения. М., 1991. С. 5, 14, 15.
- ³⁴¹ Пустозерская проза: Сборник / Сост. предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б. Плехановой. М., 1989. С. 14-15.
- ³⁴² Пустозерская проза: Сборник / Сост. предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б. Плехановой. М., 1989. С. 25-26.
- ³⁴³ Робинсон А.Н. Жизнеописание Аввакума и Епифания. М., 1963. С. 58-86; Робинсон А.Н. Исповедь-проповедь: О художественности Жития Аввакума // Историко-филологические исследования: Сб. статей к 75-летию акад. Н.И. Конрада. М., 1967. С. 358-370; Демкова Н.С. Житие протопопа Аввакума: Творческая история произведения. Л., 1974. С. 159-164; Zenkovsky S.A. Der Monch Epifanij und die Entstehung der alfrussischen Autobiographie // Die Welt des Slaven. Wiesbaden, 1956. Jrg. 1. N.3; Поньрко Н.В. Житие протопопа Аввакума как духовное завещание // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. XXXIX.
- ³⁴⁴ Пустозерская проза. М., 1989. С. 28-29.
- ³⁴⁵ Брецинский Д.Н. Житие Корнилия Выговского пахомиевской редакции: Тексты // Древнерусская книжность. Л., 1985. С. 83-84.
- ³⁴⁶ Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990. С. 239.
- ³⁴⁷ Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990. С. 240.
- ³⁴⁸ Там же. С. 238-239.
- ³⁴⁹ Бубнов Н.Ю. Старообрядческие книги в России во

второй половине XVII в. (Источники, типы и эволюция). Дис. ... докт. истор. наук. Л., 1990.

- ³⁵⁰ Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев: перечень списков, составленных по печатным описаниям рукописных собраний. СПб., 1912.
- ³⁵¹ Молзинский В.В. Старообрядческое движение второй половины XVII века в русской научно-исторической литературе. СПб., 1997. С. 209.
- ³⁵² Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция. СПб., 1995. С. 124-138.
- ³⁵³ Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция. СПб., 1995. С. 90, 232.
- ³⁵⁴ Титова Л.В. Послание дьякона Федора сыну Максиму / / Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 91.
- ³⁵⁵ Титова Л.В. Послание дьякона Федора сыну Максиму / / Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 91-92.
- ³⁵⁶ Хант П. Самоопределение протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Л., 1977. Т 32. С. 7-83.
- ³⁵⁷ Клибанов А.И. Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление // История СССР. 1973. №1. С. 76-98.
- ³⁵⁸ Панченко А.М. Боярыня Морозова – символ и личность // Повесть о боярыне Морозовой / Вступ. ст. А.М. Панченко. Сост., подгот. текстов, примеч. Н.С. Демковой. М., 1991. С. 12-13.
- ³⁵⁹ Исаченко – Лисовая Т.А. О переводческой деятельности Евфимия Чудовского // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С.195; Исаченко-Лисовая Т.А. Номоканон с толкованиями Вальсалона в переводе Евфимия Чудовского (конец XVII века) // Вопросы языкознания. 1987. № 3. С. 111-121.

- ³⁶⁰ Игнатий, Донской и Новочеркасский. Истина святой Соловецкой обители. СПб., 1844; Воздвиженская Е.В. Соловецкий монастырь и старообрядчество. М., 1911; Казанский П.С. Кто были виновники Соловецкого возмущения от 1666 до 1676 гг. // ЧОИДР. М., 1867. Кн. IV. С. 1-10; Сырцев И.Я. Возмущение Соловецких монахов – старообрядцев в XVII в. Кострома, 1888; Савич А.А. Соловецкая вотчина XV-XVII вв. Пермь, 1927; Барсуков Н.А. Соловецкое восстание 1668-1676 гг. Петрозаводск, 1954; Борисов А. Хозяйство Соловецкого монастыря и борьба крестьян с северными монастырями в XVI-XVII вв. Петрозаводск, 1966.
- ³⁶¹ Чумичева О.В. Страницы истории Соловецкого восстания (1666-1676 гг.) // История СССР. 1990. №1. С. 168.
- ³⁶² Там же. С. 173.
- ³⁶³ Там же. С. 173.
- ³⁶⁴ Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1986. С. 5.
- ³⁶⁵ Сазонова Л.И. Поэзия русского барокко: Вторая половина XVII- начало XVIII в. М., 1991; Сазонова Л.И. Сильвестр Медведев – редактор Симена Полоцкого (Вертоград многоцветный) // Теория и история литературы. Киев, 1985. С. 87-96; Робинсон М.А., Сазонова Л.И. Заметки к биографии и творчества Симена Полоцкого // Русская литература. 1988. №4. С. 134-141.
- ³⁶⁶ Галактинов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX вв. Л., 1989. С. 57-59.
- ³⁶⁷ Кутузов Б.П. Церковная реформа XVII века – трагическая ошибка или диверсия? // Журнал историко-богословского общества. М., 1990. №1. С. 35, 43.
- ³⁶⁸ Кутузов Б.П. Церковная реформа XVII века – трагическая ошибка или диверсия? // Журнал историко-богословского общества. М., 1990. №1. С. 39, 49.
- ³⁶⁹ Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990. С. 270-271.

- ³⁷⁰ Покровский Н.Н. Три документа по истории церкви в Сибири в XVII в. // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 77-86.
- ³⁷¹ Шапков А.Т. Послание сибирской «братии» протопопа Аввакума и его адресаты // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. Новосибирск, 1985. С. 95-96.
- ³⁷² Сесейкина И.В. Переделка сочинений Аввакума об антихристе в сибирских рукописях // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 316-329.
- ³⁷³ Волков М.Я. Русская православная церковь в XVII веке // Русское православие: вехи истории. М., 1989. С. 183-184.
- ³⁷⁴ Там же. С. 186-189.
- ³⁷⁵ Там же. С. 190-191.
- ³⁷⁶ Пустозерская проза: Сборник / Сост. предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б. Плюхановой. М., 1989.
- ³⁷⁷ Там же. С. 17-18.
- ³⁷⁸ Там же. С. 18-19.
- ³⁷⁹ Там же. С. 11-12.
- ³⁸⁰ Там же. С. 12.
- ³⁸¹ Там же. С. 12.
- ³⁸² Там же. С. 12.
- ³⁸³ Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990. С. 240.
- ³⁸⁴ Там же. С. 240.
- ³⁸⁵ Беляева О.К. Poleмические сборники и сочинения старообрядцев Дьяконовского согласия (некоторые предварительные замечания) // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С.

- 212-213; Покровский Н.Н. Традиции и новации в духовной жизни российского старообрядчества // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 6-8.
- ³⁸⁶ Керов В.В. «Се человек и дело его...». Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004. С. 210.
- ³⁸⁷ Чумичева О.В. Страницы истории Соловецкого восстания (1666-1676 гг.) // История СССР. 1990. №1. С. 171.
- ³⁸⁸ Прошин Г.Г. Черное воинство. М., 1988. С. 155-156.
- ³⁸⁹ Кутузов Б.П. Церковная реформа XVII века – трагическая ошибка или диверсия? // Журнал историко-богословского общества. М., 1990. №1. С. 49.
- ³⁹⁰ Там же. С. 51.
- ³⁹¹ Кутузов Б.П. Церковная реформа XVII века – трагическая ошибка или диверсия? // Журнал историко-богословского общества. М., 1990. №1. С. 54.
- ³⁹² Сорокин Ю.А. Алексей Михайлович // Вопросы истории. 1992. № 4-5. С. 78.
- ³⁹³ Богданов А.П. Тайны Московской патриархии. М., 1998; Богданов А.П. Русские патриархи. М., 1998. В2 т.
- ³⁹⁴ Богданов А.П. Федор Алексеевич // Вопросы истории. 1994. №7. С. 71.
- ³⁹⁵ Богданов А.П. Федор Алексеевич // Вопросы истории. 1994. №7. С. 72.
- ³⁹⁶ Богданов А.П. Федор Алексеевич // Вопросы истории. 1994. №7. С. 74; Богданов А.П. Царь Федор Алексеевич 1676-1682. М., 1994.
- ³⁹⁷ Богданов А.П. Федор Алексеевич // Вопросы истории. 1994. №7. С. 71-72.
- ³⁹⁸ Богданов А.П. Федор Алексеевич // Вопросы истории. 1994. №7. С. 72.
- ³⁹⁹ Зызыкин М.В. Патриарх Никон, его государственные и

канонические идеи. Варшава, 1931-1938. В 2т.

- ⁴⁰⁰ Назаров М.В. Тайна России. М., 1999. С. 496-497.
- ⁴⁰¹ Назаров М.В. Тайна России. М., 1999. С. 497
- ⁴⁰² Иоанн (Снычев). Никон // Энциклопедический словарь русской цивилизации. М., 2000. С. 591.
- ⁴⁰³ Иоанн (Снычев). Никон // Энциклопедический словарь русской цивилизации. М., 2000. С. 593.
- ⁴⁰⁴ Иоанн Экономцев. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 146.
- ⁴⁰⁵ Андреев И.Л. Алексей Михайлович. М., 2003. С. 320-321.
- ⁴⁰⁶ Ивонина Л.И. Тридцатилетняя война и Восточная Европа // Вопросы истории. 1996. № 11-12. С. 136.
- ⁴⁰⁷ Hegind G. Okumenisehess Patrirchat und europaishe Politik 1620-1638. Wiesbaden, 1968. S. 339.
- ⁴⁰⁸ Ивонина Л.И. Тридцатилетняя война и Восточная Европа // Вопросы истории. 1996. № 11-12. С. 136.
- ⁴⁰⁹ Олеарий А. Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию. М., 1870. С. 372.
- ⁴¹⁰ Ковригина В.А. Немецкая слобода в Москве конца XVII- начала XVIII века // Вопросы истории. 1997. №6. С. 144-145.
- ⁴¹¹ Майербег А. Путешествие в Московию барона Августа Майерберга и Горация. Вильгельма Кальвугчи // Чтения в Обществе истории и древностей российских. 1874. Кн.1. С. 92.
- ⁴¹² Сорокин Ю.А. Алексей Михайлович // Вопросы истории. 1992. № 4-5. С. 79.
- ⁴¹³ Опарина Т.А. Воссоздание Немецкой слободы и проблема перекрещивания иностранцев-христиан // Патриарх Никон и его время. М., 2004; Опарина Т.А., Орленко С.П. Указы 1627 и 1652 годов против «некрещенных иноземцев» // Отечественная история. 2005. №1. С.31-36; Опарина Т.А. Ротмистр Юрий Трапезундский: заметки и

биографии // Вторые чтения памяти проф. Н.Ф. Каптелова. Материалы. М., 2004.

- ⁴¹⁴ Демкин А.В. Западноевропейское купечество в России XVII в. М., 1994. Вып.1; Орленко С.П. Уложение 1649: правовой статус выходцев из Западной Европы в Московском государстве XVII в. (Черты менталитета власти) // Историческая антропология: место в системе социальных наук. Источники и методы интерпретации. М., 1998; Фруменкова Т.Г. Афанасий Холмогорский и иноземцы // Русский Север и Западная Европа. СПб., 1999.
- ⁴¹⁵ Варенцова Л.Ю. Заволжские владения Троице-Сергиева монастыря в XVII веке // Вопросы истории. 2001. №8. С. 172-173.
- ⁴¹⁶ Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). Сб. науч. трудов / Под ред. Е.М. Юхименко. М., 1994. С. 240.
- ⁴¹⁷ Демкова Н.С. О начале Выговской пустыни. Малоизвестный документ из собрания Е.В. Барсова // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. Новосибирск, 1985; Юхименко Е.М. Первые официальные известия о поселении старообрядцев в Выговской пустыни // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С. 163-170; Демкова Н.С. Вновь найденный подлинник «Дела об олонцеком раскольнике Терешке Артемьеве» 1695 г. // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С.176-179; Юхименко Е.М. Известные челобитные на Выговских старообрядцев 1699 г. // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С. 190-194; Винокурова Э.П. О художественном наследии Выго-лексинской старообрядческой пустыни (состояние вопроса) // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С. 139-162; Винокурова Э.П. От центра к периферии: Культурные связи на рубеже XVII и XVIII веков // СА. 1991. №3. С.43-55; Винокурова Э.П. К вопросу о «дониконовской» ориентации старообрядцев в изобразительном искусстве // Традиционная духовная и материальная культура Русских старообрядческих поселе-

ний в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 64-72.

- ⁴¹⁸ Зеленская Г.М. «Каменный путеводитель» XVII века по Воскресенскому собору Ново-Иерусалимского монастыря // Искусство христианского мира. М., 1999. Вып. 3. С. 152-175; Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». М., 2002; Савко Н.М. Проблемы изучения керамики Воскресенского собора Ново-Иерусалимского монастыря в трудах А.В. Филиппова // Коломенское. Материалы и исследования. М., 1993. Вып. 5. Ч.2. С. 286-297.
- ⁴¹⁹ Российское купечество от средних веков к новому времени. М., 1993; Российское предпринимательство и духовная культура. Томск, 1995; Преображенский А.А., Перхавко В.Б. Купечество Руси IX-XVII века. Екатеринбург, 1997. С.182; Галаган А.А. История предпринимательства российского. От купца до банкира. М., 1997. С. 60; Семёнова А.В. Менталитет купечества в период становления российского предпринимательства // Отечественная история. 1998. №6. С.21-24; российская деловая культура: история, традиции, практика. М., 1988; Хорькова Е.П. История предпринимательства и меценатства в России. М., 1998. С. 196, 275; История предпринимательства в России. М., 2000. Кн. 1. От средневековья до середины XIX века. М., 2000. С. 149, 199-200, 437-438.
- ⁴²⁰ Хохлова Т.А. Старообрядчества и развитие рыночное уклада в России // Вестник Московского университета. Серия 6 «Экономика». 1998. №2. С.31-46; Стадников А.В. Роль московского старообрядчества в развитии Российской текстильной промышленности // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1998. С.91-93; Расков Д.Е. Купцы-староверы в экономике Санкт-Петербурга // Старообрядчество: история, культура, современность. 2000. № 8. С. 53-57; Расков Д.Е. Старообрядческое предпринимательство в экономике России (на примере московской промышленности XIX века) // Экономическая история России: проблемы поиска, решения. Ежегод-

ник. М.-Волгоград, 2001. Вып. 3. С. 404-427; Расков Д.Е. Новые сведения о московских старообрядцах-предпринимателях // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2002. С. 84-91; Расков Д.Е. Старообрядчество и русский капитализм: динамика и противоречия // Экономическая история России: проблемы поиска, решения. Ежегодник. М.- Волгоград, 2002. Вып. 4. С. 423-434; Расков Д.Е. Роль купцов-старообрядцев в развитии текстильной промышленности (по материалам Московской губернии) // Старообрядчество в России (XVII-XX века). М, 2004. Вып. 3. С. 434-467; Дубровский А.М., Кочергина М.В. Хозяйственная деятельность старообрядческих общин Ветки-Стародубья в конце XVIII – первой половине XIX века // Старообрядчество как историко-культурный феномен. Гомель, 2003. С. 71-74.

⁴²¹ Зарубина Н.Н. Социально-культурные основы хозяйства и предпринимательства. М., 1998. С.171; Роцин М.Ю. Старообрядчество и труд // Генезис кризисов природы и общества в России. М., 1994. Вып. 2. С. 133; Старцев А.В. Хозяйственная этика старообрядчества // Старообрядчество: история и культура. Барнаул, 1999. Вып. 1. С. 75; Шахназаров О.Л. Отношение к собственности у старообрядцев (до 1917 года) // Вопросы истории. 2004. №4. С. 53.

⁴²² Преображенский А.А. Русское купечество XVII в.: социальный облик, самосознание // Купечество в России. XV – середина XIX века. М., 1997. С.80.

⁴²³ Боханов А.Н. Коллекционеры и меценаты в России. М., 1989. С.88; Болонев Ф.Ф. Семейские: Историко-этнографические очерки. Улан-Удэ, 1992. С. 55, 76, 77; Стадников А.В. Купеческий род как структурная единица старообрядческой общины (на примере старообрядческого рода Рахмановых и московской Рогожской общины) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1997. С.62-64; Афанасенко И.Д. Нравственно-этические основы русского предпринимательства // Экономическая история России: проблемы поиска, решения. Ежегодник. М.- Волгоград, 2002. Вып. 4. С. 423-434.

ческая история России: Проблемы, поиски, решения. М.-Волгоград, 2001. Вып.3. С.170; Федоров В.А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период (1700-1917). М., 2003. С.192-193.

- ⁴²⁴ Беспалова Ю.М. Ценностные ориентации предпринимателей в России (на материалах западносибирского предпринимательства второй половины XIX- начала XX в.) СПб., 1999. С.74.
- ⁴²⁵ Беспалова Ю.М. Ценностные ориентации предпринимателей в России (на материалах западносибирского предпринимательства второй половины XIX- начала XX в.) СПб., 1999. С.74, 75; Семенова А.В. Национально-православные традиции в менталитете русского купечества в период становления предпринимательства // История предпринимательства в России. М., 2000. Кн.1. С.438; Расков Д.Е. Старообрядческое предпринимательство в экономике России (на примере московской промышленности XIX века) // Экономическая история России: проблемы поиски, решения. М.-Волгоград, 2002. Вып. 4. С. 410, 414.
- ⁴²⁶ Крывелев И.А. История религий: Очерки. М., 1988. Т.1. С.306; Верычев В.Я., Соловьева А.М. Боевой почин российского пролетариата. К 100-летию Морозовский стачки 1885 г. М., 1985. С. 15, 30; Миловидов В.Ф. старообрядчество в прошлом и настоящем М., 1969. С. 35; Рындзюнский П.Г. Старообрядчество организация в условиях развития промышленного капитализма (на примере истории московской общины федосовцев в 40-х годах XIX в.) // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950. С. 197.
- ⁴²⁷ Стадников А.В. Купеческий род как структурная единица старообрядческой общины (на примере старообрядческого рода Рахмановых и московской Рогожской общины) // Старообрядчества: история, культура, современность. М., 1997. С. 62-64.
- ⁴²⁸ Семенова А.В. Национально-православные традиции в менталитете русского купечества в период становления

предпринимательства // История предпринимательства в России. М., 2000. Кн. 1. С. 438.

- ⁴²⁹ Зарубина Н.Н. Социально-культурные основы хозяйства и предпринимательства. М., 1998. С. 170, 171, 172; Дубровский А.М., Кочергина М.В. Хозяйственная деятельность старообрядческих общин Ветки- Стародубья в конце XVIII – первой половине XIX века // Старообрядчество как историко-культурный феномен. Материалы Международной научно-практической конференции. Гомель, 2003. С. 73; Старцев А.В. Хозяйственная этика старообрядчества // Старообрядчество: история и культура. Барнаул, 2002. Вып. 1. С. 73-87; Шапов Я.Н. Книга у старообрядцев как явление культуры // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 16.
- ⁴³⁰ Шапов Я.Н. Книга у старообрядцев как явление культуры // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 16.
- ⁴³¹ Зомбарт В. Евреи и их участие в образовании современного хозяйства. СПб., 1910; Зомбарт В. Евреи и хозяйственная жизнь. СПб., 1912.
- ⁴³² Никитенкова Л.П., Никитенков В.И. Правительственная политика Российской империи в отношении старообрядческих организаций (вторая половина XIX – начало XX века) // Старообрядчество как историко-культурный феномен. Гомель, 2003. С. 212.
- ⁴³³ Старцев А.В. Хозяйственная этика старообрядчества // Старообрядчество: история и культура. Барнаул, 2002. Вып. 1. С. 73-87.
- ⁴³⁴ Зарубина Н.Н. Социально-культурные основы хозяйства и предпринимательства. М., 1998. С. 170-172.
- ⁴³⁵ Дубровский А.М., Кочергина М.В. Хозяйственная деятельность старообрядческих общин Ветки- Стародубья в конце XVIII – первой половине XIX века // Старообрядчество как

историко-культурный феномен. Гомель, 2003. С. 73.

- ⁴³⁶ Беспалова Ю.М. Ценностные ориентации предпринимателей в России (на материалах западносибирского предпринимательства второй половины XIX- начала XX в.) СПб., 1999. С. 71-73; Расков Д.Е. Принципы ведения торговли у старообрядцев: на материалах Выговской пустыни // Старообрядчество как историко-культурный феномен. Гомель, 2003; Боханов А.Н. Коллекционеры и меценаты в России. М., 1989. С. 88.
- ⁴³⁷ Петров Ю.А. Династия Рябушинских. М., 1997. С. 10; Афанасенко И.Д. Нравственно-этическая основы русского предпринимательство // Экономическая история России: проблемы, поиски, решения. М.-Волгоград, 2001. Вып. 1. С. 170; Хохлова Т.А. Старообрядчества и развитие рыночное уклада в России // Вестник Московского университета. Серия 6 «Экономика». 1998. №2. С. 41-46; Федоров В.Я. Русская православная церковь и государство. Синодальный период (1700-1917). М., 2003. С. 192-193.
- ⁴³⁸ Старцев А.В. Хозяйственная этика старообрядчества // Старообрядчество: история и культура. Барнаул, 2002. Вып. 1. С. 73-87; Ерасов Б.С. Социальная культурология. М., 1998. С. 486,498.
- ⁴³⁹ Керов В.В. «Се человек и дело его...». Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004. С. 258-338; Керов В.В. К вопросу об эсхатологических факторах «старообрядческого предпринимательства» //Феномены истории. К 70-летию В.Л. Керова. М., 1996; Керов В.В. Эсхатология старообрядчества конца XVII- первой половины XVIII в. и новая хозяйственная этика старой веры // Старообрядчество в России (XVII-XX вв.). М., 2004. Вып. 3.
- ⁴⁴⁰ Керов В.В. «Се человек и дело его...». Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004. С. 111-211; Керов В.В. Старообрядческое предпринимательство: от Общего Суда к спасению личной души // Старообрядчество: история,

культура, современность. Тезисы III научно-практической конференции. М., 1997; Керов В.В. Личность в общине: конфессиональные факторы старообрядческого предпринимательства // Россия в новое время: личность и мир в историческом пространстве. Материалы межвузовской научной конференции. М., 1997.

- ⁴⁴¹ Петров Ю.А. Династия Рябушинских. М., 1997. С. 10; Афанасенко И.Д. Нравственно-этическая основы русского предпринимательство // Экономическая история России: проблемы, поиски, решения. М.-Волгоград, 2004. С. 212-251.
- ⁴⁴² Керов В.В. Опыт контент – анализа «Жития» и других произведений протопопа Аввакума: К вопросу о модернизационном аспекте старообрядчества // Мир старообрядчества. Вып. 4. М., 1998.
- ⁴⁴³ Иванов А.Б. Третий Рим: Русь XIV-XVII вв. М., 1991.
- ⁴⁴⁴ Пушкарев Л.Н. История в общественном сознании России XVII века // Вопросы истории. 1997. №9. С. 36.
- ⁴⁴⁵ Там же. С. 36-47.
- ⁴⁴⁶ Богданов А.П. Московская публицистика последней четверти XVII века. М., 2001.
- ⁴⁴⁷ Клосс М.Б. [Рецензия] // Вопросы истории. 2003. №11. С. 164.
- ⁴⁴⁸ Молзинский В.В. Старообрядческое движение второй половины XVII века в русской научно-исторической литературе. СПб., 1997. С. 85.
- ⁴⁴⁹ Там же. С. 7-8.
- ⁴⁵⁰ Там же. С. 9, 22.
- ⁴⁵¹ Памятники древней письменности и искусства. Т.108. Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей (вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжения 1691). СПб., 1895. С. 10.
- ⁴⁵² Керов В.В. «Се человек и дело его...». Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004. С. 564-590.

- ⁴⁵³ Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль духовных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) Успенский Б.А. Избранные труды. М., 1994. Т.1. С. 220-221.
- ⁴⁵⁴ Живов В.М. Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 3. С. 465.
- ⁴⁵⁵ Черная Л.А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1999. С. 104.
- ⁴⁵⁶ Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996. С. 266, 461-485.
- ⁴⁵⁷ Сахаров А.М. О новых подходах к истории России // Вопросы истории. 2002. № 8. С. 8.
- ⁴⁵⁸ Бычков В.В. Русская средневековая эстетика XI-XVII века. М., 1995. С. 452-453, 487; Вайгачев С.А. Духовная культура переходной эпохи от средневековья к новому времени в России и Западной Европе: некоторые типологические параллели // Русская культура в переходной период от Средневековья к новому времени. М., 1992. С. 46-78; Карпов Г.М. Русская культура на пороге новой эпохи. XVII век. М., 1994; Лотман Ю.М. Учебник по русской литературе. М., 2000. С. 30.
- ⁴⁵⁹ Плеханова М.Б. О национальных средствах самоопределения личности // Из истории русской культуры. М., 2000. Т.3. (XVII- начало XVIII века). С. 384-390; Топоров В.М. московские люди XVII века // Из истории русской культуры. М., 2000. Т.3. (XVII- начало XVIII века). С. 374-375.
- ⁴⁶⁰ Пушкарев Л.Н. Человек о мире и самом себе (Источники об умонастроениях русского общества рубежа XVII-XVIII вв. М., 2000. С. 119-120.
- ⁴⁶¹ Буганов В.И. А.И. Клибанов – историк русской общественной мысли // Вопросы истории. 1995. №2. С. 149.
- ⁴⁶² Буганов В.И. А.И. Клибанов – историк русской общественной мысли // Вопросы истории. 1995. №2. С. 151.
- ⁴⁶³ Клибанов А.И. Протопоп Аввакум и апостол Павел //

- Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С. 12-43; Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1994.
- ⁴⁶⁴ Клибанов А.И. Протопоп Аввакум и апостол Павел // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С. 16-17.
- ⁴⁶⁵ Там же. С. 17.
- ⁴⁶⁶ Там же. С. 17.
- ⁴⁶⁷ Там же. С. 29-34.
- ⁴⁶⁸ Там же. С. 38.
- ⁴⁶⁹ Там же. С. 38.
- ⁴⁷⁰ Клибанов А.И. Протопоп Аввакум и апостол Павел // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С. 33.
- ⁴⁷¹ Багдасарян В.Э. Проблема мифологизации истории в отечественной литературе 1990-х гг. М., 2000.
- ⁴⁷² Русь перед вторым пришествием. Материалы к очерку русской эсхатологии. Житомир, 1995. С. 21-43.
- ⁴⁷³ Там же. С. 27.
- ⁴⁷⁴ Антихрист. (Из истории отечественной духовности): Антология. М., 1995; Молчанов Б., прот. Антихрист. Нью-Йорк, 1966; Багдасарян В.Э. Образ Антихриста в русской историософской мысли // Армагедон: актуальные проблемы истории, философии, культурологии. М., 1999. Кн.1; Багдасарян В.Э. «Заговор антихриста» в эсхатологических представлениях русского старообрядчества // Россия: идеи и люди. М., 1999. Вып.4; Белоусов А.Ф. Последние времена // Аequinox. Сб. памяти о.Александра Меня. М., 1991. С. 9-33; Гурьянова Н.С. Крестьянский антимоноархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988.
- ⁴⁷⁵ Мф. 24, 36.
- ⁴⁷⁶ Гришин А.С. Миф об антихристе в русской истории и

литературе конца XIX-XX вв. // Антихрист. (Из истории отечественной духовности): Антология. М., 1995. С. 402.

- ⁴⁷⁷ Ромодановская Е.К., Шашков А.Т. Сибирские антиниколаевские видения 1662 года // Источники по русской истории и литературе: Средневековье и Новое время. Новосибирск, 2000; Шашков А.Т. Дело 1705 г. «о противности и прослушании его царского величества указу томских жителей о немецком платии и бритии бород» // Проблемы истории России. Вып. 2. Опыт государственного строительства XV-XX вв. Екатеринбург, 1998. С. 300-324; Шашков А.Т. Тайнозрители. Урало-сибирские ведения XVII-XVIII веков // Родина. 2002. №2. С. 100-101.
- ⁴⁷⁸ Гурьянова Н.С., Крамми Р.О. Историческая схема в сочинениях писателей выговской литературной школы // Старообрядчество в России. (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С. 126; Crummeу R.O. The old Believers and the world of Antichrist. The Vyd community and the Russian state. 1694-1855. Madison, 1970.
- ⁴⁷⁹ Дугин А.Г. «Яко не исполнилось число звериное...» (об эсхатологической сущности русского раскола) // Дугин А.Г. Тамплиеры Пролетариата (национал-большевизм и инициация). М., 1997. С. 45.
- ⁴⁸⁰ Конец Света (эсхатология и традиция). М., 1997. С. 29-67; Дугин А.Г. «Яко не исполнилось число звериное...» (об эсхатологической сущности русского раскола) // Дугин А.Г. Тамплиеры Пролетариата (национал-большевизм и инициация). М., 1997. С. 29-51; Дугин А.Г. Катехон и Революция // Дугин А.Г. Тамплиеры Пролетариата (национал-большевизм и инициация). М., 1997. С. 52-59; Дугин А.Г. Консервативная революция. М., 1995.
- ⁴⁸¹ Дугин А.Г. Катехон и Революция // Дугин А.Г. Тамплиеры Пролетариата (национал-большевизм и инициация). М., 1997. С. 52-59; Дугин А.Г. Философия Политики. М., 2004. С. 214-239.
- ⁴⁸² Дугин А.Г. Катехон и Революция // Дугин А.Г. Тамплиеры Пролетариата (национал-большевизм и инициация). М.,

1997. С. 54.

- ⁴⁸³ Дугин А.Г. *Философия Политики*. М., 2004. С. 234.
- ⁴⁸⁴ Бубнов Н.Ю. *Старообрядческие книги в России во второй половине XVII в. (Источники, типы и эволюция)*. Дис.... докт. ист. наук. Л., 1990; Бубнов Н.Ю. *Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция*. СПб., 1995; Бубнов Н.Ю. *Спиридон Потемкин и его «Книга» // Труды отдела древнерусской литературы Института русской литературы Ан СССР*. Л., 1985. Т. 4. С. 345-356; Бубнов Н.Ю. *Источники по истории формирования идеологии раннего старообрядчества*. Автореф.... канд. ист. наук. Л., 1975. С. 12, 17.
- ⁴⁸⁵ *Пустозерская проза: Сборник / Сост. предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов* М.Б. Плехановой. М., 1989. С. 22.
- ⁴⁸⁶ Rothe H. *Zur Kiever Literatur in Moska // II Slavistische Studien zum IX Internationalen Slavisten-kongress in Kiev*, 1983. Kцln – Wien, 1983. S. 428-429.
- ⁴⁸⁷ Buchkowitch P. *Religion and Society in Russia. Sixteenth and Seventeenth Centuries*. Oxford – N. – Y., 1992. P. 9.
- ⁴⁸⁸ Гурьянова Н.С., Крамли Р.О. *Историческая схема в сочинениях писателей Выговской литературной школы // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.)*. М., 1994. С. 120-138; Гурьянова Н.С. *«История Выговской старообрядческой пустыни» И.Филиппова (к истории создания текста) // Источники по истории общественного сознания и литературы периода феодализма*. Новосибирск, 1991.
- ⁴⁸⁹ Поздеева И.В. *новые материалы для описания изданий Московского Печатного двора: первая половина XVII в.* М., 1986; Поздеева И.В. *Роль московского книгопечатания первой половины XVII в. в истории русской культуры*. М., 1993; Поздеева И.В. *Роль московского книгопечатания первой половины XVII в. в истории русской культу-*

- ры (XVII-XX вв.). Дис. докт. истр. наук. М., 1993; Поздеева И.В., Пушкин В.П., Дадыкин А.В. Московский печатный двор – факт и фактор русской культуры. 1618-1652: от восстановления после гибели в Смутное время до патриарха Никона. М., 2004.
- ⁴⁹⁰ Поздеева И.В., Пушкин В.П., Дадыкин А.В. Московский печатный двор – факт и фактор русской культуры. 1618-1652: от восстановления после гибели в Смутное время до патриарха Никона. М., 2004. С. 3.
- ⁴⁹¹ Михайлович Д. [Рецензия] // Вопросы истории. 2002. №11. С. 173.
- ⁴⁹² Сорокин Ю.А. Алексей Михайлович // Вопросы истории. 1992. № 4-5. С. 77.
- ⁴⁹³ Там же. С. 78.
- ⁴⁹⁴ Андреев И.Л. Алексей Михайлович. М., 2003. С. 387-388.
- ⁴⁹⁵ Андреев И.Л. Алексей Михайлович. М., 2003. С. 199.
- ⁴⁹⁶ Андреев И.Л. Алексей Михайлович. М., 2003. С. 597.
- ⁴⁹⁷ Там же. С. 598-599.
- ⁴⁹⁸ Лобачев С.В. Патриарх Никон. СПб., 2003. С. 126, 128.
- ⁴⁹⁹ Андреев И.Л. Алексей Михайлович. М., 2003. С. 135-159.
- ⁵⁰⁰ Ключевский В.О. Курс русской истории. М., 1908. Ч. 3. С. 413, 428.
- ⁵⁰¹ Молзинский В.В. Старообрядческое движение второй половины XVII века в русской научно-исторической литературе. СПб., 1997. С. 36.
- ⁵⁰² Там же. С. 26-28.
- ⁵⁰³ Там же. С. 33-34.
- ⁵⁰⁴ Там же. С. 40.
- ⁵⁰⁵ Жиликова А.В. Макарий Антиохийский в реформах патриарха Никона // Проблемы истории и культуры зарубежного и отечественного средневековья. М., 1993. С. 57.

- ⁵⁰⁶ Радзиевский А. Украина и Россия: 1651 год и современность // Свое дело. Киев, 1994. №7. С. 3.
- ⁵⁰⁷ Пушкарев Л.Н. Культурные связи России и Украины во второй половине XVII века // Вопросы истории. 2000. №7. С. 137.
- ⁵⁰⁸ Пушкарев Л.Н. Культурные связи России и Украины во второй половине XVII века // Вопросы истории. 2000. №7. С.138.
- ⁵⁰⁹ Оглоблин Н.Н. К истории гонений на «литовские книги» в XVII века // Библиограф. 1890. №11. С. 7-8; Любимов С. Борьба между представителями великорусского и малорусского направлений в Великороссии в конце XVII начале XVIII в. // Журнал Министерства народного просвещения. 1875. № 8-9.
- ⁵¹⁰ Кашуба М.В. Этика в Киево-Могилянской академии. Дис. док. филос. наук. Киев, 1990.
- ⁵¹¹ Шахов М.О. Философия аспекты староверия. М., 1997. С. 89.
- ⁵¹² Плеханова М.Б. О Национальных средствах самоопределения личности // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 3. С. 412-427; Плеханова М.Б. Композиция «Пустозерского сборника» как выражение исторической концепции Аввакума // Традиционная духовная и материальных культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 52.
- ⁵¹³ Керов В.В. «Се человек и дело его...». Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004. С. 127.
- ⁵¹⁴ Гурьянова Н.С. Поморские исторические сочинения XVII в. // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 101; Гурьянова Н.С. История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII В. Новосибирск, 1996. С. 199.
- ⁵¹⁵ Шевченко М.Д. Религиозное сознание и духовная дея-

тельность. М., 2000. С. 193.

- ⁵¹⁶ Черная Л.А. Русская мысль второй половины XVII- начала XVIII в. // Человек и культура. М., 1990.
- ⁵¹⁷ Дутчак Е.Е. Человек и трансцендентный мир в представлениях старообрядцев – странников второй половины XIX-XX вв. // Старообрядческая культура Русского Севера. М.-Каргополь, 1998; Керов В.В. Старообрядческое предпринимательство: от Общего Суда к спасению личной души // Старообрядчество: история, культура, современность. Тезисы научной конференции. М., 1996; Маерова К.В. Алтайские старообрядцы (история, традиции, лингвокультурологические особенности, «картина мира») // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1998; Леонтьева С.И. Ветковские старообрядческие рукописи. Диалог книги и человека // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1996.
- ⁵¹⁸ Поздеева И.В. Личность и община в истории русского старообрядчества // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1997. С. 24-25.
- ⁵¹⁹ Клибанов А.И. Опыт религиоведческого прочтения сочинений Аввакума // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 37.
- ⁵²⁰ Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.: источники, типы, эволюция. СПб., 1995. С. 91-92, 280.
- ⁵²¹ Федорова В.П. Вопросы мироздания в верованиях старообрядцев Южного Зауралья // История Курганской области. Курган, 1998. Т. 4. С. 369.
- ⁵²² Поздеева И.В. Личность и община в истории русского старообрядчества // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1997. С. 25; Поздеева И.В. Личность и община в истории русского старообрядчества // Мир старообрядчества. М., 1999. Вып.5. С. 8.

- ⁵²³ Клибанов А.И. Протопоп Аввакум и апостол Павел // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С. 27.
- ⁵²⁴ Там же. С. 25.
- ⁵²⁵ Калугин В.В. «Псы» и «зайцы» (Иван грозный и протопоп Аввакум) // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С. 44-63.
- ⁵²⁶ Покровский Н.Н. (ред.). Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989; Покровский Н.Н. Источники по истории общественного сознания и культуры периода феодализма. Новосибирск, 1991; Покровский Н.Н. О роли древних рукописных и старопечатных книг в складывании авторитетов старообрядчества // Научные библиотеки Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1978. Вып. 14. С. 19-40.
- ⁵²⁷ Гурьянова Н.С. Крестьянский антимоноархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988; Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений. Новосибирск, 1992; Шашков А.Т. Послание сибирской «братии» протопопа Аввакума и его адресаты // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. Новосибирск, 1985. С. 85-97; Кузнецова В.С. повесть о мучении неких старей Петра и Евдокима // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. Новосибирск, 1978. С. 206-215; Мальцев А.И. Археографический обзор сочинений Евфимия // Рукописная традиция XVI-XIX вв. на востоке России. Новосибирск, 1983.
- ⁵²⁸ Чумичева О.В. Соловецкое восстание (1667-1676 гг.): Основные этапы, движущие силы, идеология. Дис. канд. ист. наук. Новосибирск, 1992.
- ⁵²⁹ Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л., 1984. С. 158.
- ⁵³⁰ Клибанов А.И. Юродство как феномен русской средневе-

ковой культуры // Диспут: Историко-философский религиозно-ведческий журнал. 1992. №1. С. 46-63.

- ⁵³¹ Клибанов А.И. Протопоп Аввакум и апостол Павел // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С. 22.
- ⁵³² Богданов А.П. Летописец и историк конца XVII века. Очерки исторической мысли «переходного времени». М., 1994; Богданов А.П. Перо и крест. Русские писатели под церковным судом. М., 1990. Гл. 1.
- ⁵³³ Елифанов П.П. Происки Ватикана в России и Крижанич // Вопросы истории. 1953. № 10.
- ⁵³⁴ Пушкарев Л.Н. История в общественном сознании России XVII века // Вопросы истории. 1997. №9. С. 40; Пушкарев Л.Н. Ю.Крижанич. Очерк жизни и творчества. М., 1984.
- ⁵³⁵ Крижанич Ю. Собр. соч. М., 1891-1892. В 3 т.
- ⁵³⁶ Лавров А.С. Василий Васильевич Голицын // Вопросы истории. 1998. №54. С. 61-72.
- ⁵³⁷ Лавров А.С. Василий Васильевич Голицын // Вопросы истории. 1998. №54. С. 70.
- ⁵³⁸ Бердяев Н.А. Философия неравенства. М., 1990. С. 248.
- ⁵³⁹ Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992. С. 430.
- ⁵⁴⁰ Зеньковский Василий Васильевич (1881-1962) – православный философ и богослов, выпускник Киевского университета. В эмиграции с 1919 г., а с 1926 г. – профессор Богословского института в Париже.
- ⁵⁴¹ Зеньковский В.В. Идея православной культуры // Православие и культура. Сборник религиозно-философских статей / Под ред. проф. В.В. Зеньковского. Берлин, 1923. С. 27, 29, 40.
- ⁵⁴² Флоренский П. Из богословского наследия // Богословские труды. Т. 17. Изд. Московской патриархии, 1977. С. 127.

- ⁵⁴³ Флоренский П. Культ, религия и культура. Наброски лекции, прочитанной в Москве 5-7 мая 1918 г. // Богословские труды. Т. 17. Изд. Московской патриархии, 1977. С. 117.
- ⁵⁴⁴ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. Мюнхен, 1970. С. 21.
- ⁵⁴⁵ Там же. С. 23.
- ⁵⁴⁶ См.: Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры. В 3-х т. Т. 1. М., 1993. С. 46-57.
- ⁵⁴⁷ Бердяев Н. Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы. Берлин, 1924. С. 132.
- ⁵⁴⁸ Бердяев Н. Смысл истории. М., 1990. С. С. 149-154.
- ⁵⁴⁹ Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Белград; Париж, 1937. С. 69; Его же. Пути русского богословия. Париж: Умса-Press, 1983. С. 57-67.
- ⁵⁵⁰ Вернадский Г.В. Введение // Tumins A., Vernadsky G. Patriarch Nikon on Church and State. Nikon's «Refutation». Berlin; New York; Amsterdam, 1982. P. 18-37, 54.
- ⁵⁵¹ Зызыкин Михаил Валерьянович (1880-1969) – выпускник юридического факультета Московского университета. Был оставлен в университете в качестве приват-доцента. В 1921 г. эмигрировал с семьей в Константинополь, затем в Рим, где проживал до отъезда в Софию, где преподавал в местном университете. В 1929 г. профессор был приглашен на православный богословский факультет в Варшаву, где занимал кафедру православной социологии и канонического права. После Второй мировой войны семья переехала в Аргентину, где профессор и скончался.
- ⁵⁵² Зызыкин М.В. Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи. В 3-х частях. М., 1995. Ч. 1. С. 5-31; Ч. 2. С. 333-379; Ч. 3. С. 358-365.
- ⁵⁵³ Зызыкин М.В. Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи. В 3-х частях. М., 1995. Ч. 1. С. 8-12.
- ⁵⁵⁴ Там же. С. 13, 15, 17-18, 24, 358 360.

- ⁵⁵⁵ Карташев Антон Владимирович (1875-1960) – выпускник Петербургской духовной академии, доктор церковных наук, богослов и историк церкви. В 1917 г. был обер-прокурором Св. Синода и министром вероисповеданий Временного правительства. После большевистского переворота в 1917-1918 гг. находился в заключении, а в январе 1919 г. эмигрировал. В 1925-1960 гг. преподавал историю русской церкви в Православном богословском институте в Париже.
- ⁵⁵⁶ Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. 2. М., 1992. С. 112-147.
- ⁵⁵⁷ Афанасьев Г.Е. Заметки о русской религии // Православие и культура. Сборник религиозно-философских статей / Под ред. проф. В.В. Зеньковского. Берлин, 1923. С. 172, 180.
- ⁵⁵⁸ Там же. С. 170, 172, 179.
- ⁵⁵⁹ Рябушинский В.П. Старообрядчество и русское религиозное чувство // Его же. Старообрядчество и русское религиозное чувство. Русский хозяин. Статьи об иконе. М.; Иерусалим, 1994. С. 20.
- ⁵⁶⁰ Там же. С. 9, 25, 36-37, 101-102.
- ⁵⁶¹ Там же. С. 10-11, 13, 27, 29-30, 33, 39.
- ⁵⁶² Башилов Б. История русского масонства. М., 1992. Кн. 2. С. 37.
- ⁵⁶³ Там же. С. 20.
- ⁵⁶⁴ Там же. С. 36.
- ⁵⁶⁵ Там же. С. 39.
- ⁵⁶⁶ Там же. С. 39.
- ⁵⁶⁷ Там же. С. 39.
- ⁵⁶⁸ Там же. С. 51.
- ⁵⁶⁹ Вестник русского христианского движения. 1976. №117.
- ⁵⁷⁰ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 52, 53.

- ⁵⁷¹ Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1992. Т. 2. С. 174-175.
- ⁵⁷² Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1992. Т. 2. С. 179.
- ⁵⁷³ Карташев А.В. Воссоздание Святой Руси. Париж, 1956.
- ⁵⁷⁴ Карташев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1992. Т. 2. С. 180.
- ⁵⁷⁵ Никольский Н.М. История русской церкви. М., 1985. С. 137.
- ⁵⁷⁶ Ковалевский П.Е. Исторический путь России: Синтез русской истории по новейшим данным науки. Париж, 1948; Ковалевский История Церкви: (общая и русская). Париж, 1958.
- ⁵⁷⁷ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовное движения XVII века. Мюнхен, 1970; М., 1995; Зеньковский С.А. Иван Неронов (Очерк из истории русской церкви в XVII в.) // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж-Нью-Йорк, 1954. С. 11-17; Зеньковский С.А. Раскол и судьбы империи // Возрождение. Париж, 1955. №39. С. 112-195; Зеньковский С.А. Житие духовидца Епифания // Возрождение. Париж, 1966. №173. С. 68-87.
- ⁵⁷⁸ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовное движения XVII века. М., 1995.
- ⁵⁷⁹ Там же. С. 97.
- ⁵⁸⁰ Там же. С.445.
- ⁵⁸¹ Там же. С. 445.
- ⁵⁸² Пустозерская проза. М., 1989. С. 11.
- ⁵⁸³ Pascal P. Avvakum et les debuts du raskol. Paris, 1969.
- ⁵⁸⁴ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовное движения семнадцатого века. М., 1995. С. 23.
- ⁵⁸⁵ Агурский М.С. Идеология национал – большевизма. Париж, 1980.

- ⁵⁸⁶ Кутузов Б.П. Церковная реформа XVII века, ее истинные причины и цели. Рига, 1992. С. 47.
- ⁵⁸⁷ Pospelovsky D.V. The Russian Church under the Soviet Regime. Crestwood, 1984; Pospelovsky D. Soviet Antireligious campaigns and Persecutions. New York, 1988.
- ⁵⁸⁸ Поспеловский Д.В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 89.
- ⁵⁸⁹ Поспеловский Д.В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 88.
- ⁵⁹⁰ Ковалевский П.Е. Исторический путь России: Синтез русской истории по новейшим данным науки. Париж, 1948; Ковалевский П.Е. Курс русской истории. Париж, 1948; Ковалевский П.Е. Алексей Михайлович как военачальник. Париж, 1952; Ковалевский П.Е. История Церкви: (Общая и русская). Париж, 1958.
- ⁵⁹¹ Ковалевский П.Е. Исторический путь России: Синтез русской истории по новейшим данным науки. Париж, 1948. С. 69.
- ⁵⁹² Рязановский В.А. Обзор русской культуры. М., 2001. С. 481.
- ⁵⁹³ Поспеловский Д.В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 86.
- ⁵⁹⁴ Там же. С. 88.
- ⁵⁹⁵ Ульянов Н.И. Позорный рецидив // Ульянов Н.И. Спуск флага. Нью-Хейвен, 1979. С. 79; Ульянов Н.И. Петровские реформы // Отклики: Сборник статей памяти Н.И. Ульянова (1904-1985). Нью-Хейвен, 1986. С. 25-27.
- ⁵⁹⁶ Ульянов Н.И. Немного истории // Ульянов Н.И. Спуск флага. Нью-Хейвен, 1979. С. 47.
- ⁵⁹⁷ Ульянов Н.И. Немного истории // Ульянов Н.И. Спуск флага. Нью-Хейвен, 1979. С. 47-48; Ульянов Н.И. Исторический опыт России // Ульянов Н.И. Скрипты. Анн Арбор, 1981. С. 213.
- ⁵⁹⁸ Солоневич И.Л. Народная монархия. Мн., 1998. С. 379.

- ⁵⁹⁹ Солоневич И.Л. Народная монархия. Мн., 1998. С. 380.
- ⁶⁰⁰ Башилов Б. История русского масонства. М., 1992. Кн.2. С. 36.
- ⁶⁰¹ Там же. С. 40.
- ⁶⁰² Там же. С. 42.
- ⁶⁰³ Там же. С. 43.
- ⁶⁰⁴ Там же. С. 41.
- ⁶⁰⁵ Там же. С. 41.
- ⁶⁰⁶ Пушкарев С.Г. Обзор русской истории. Ставрополь, 1993. С. 191, 193.
- ⁶⁰⁷ Cherniavsky M. Old Believers and the New Religion // Slavic Review. 1966. Vol. 25. P. 6.
- ⁶⁰⁸ Каргашев А.В. Очерки по истории Русской Церкви. М., 1992. Т.2. С. 209-218.
- ⁶⁰⁹ Кристенсен С.О. История России XVII в. Обзор исследований и источников. М., 1989. С. 66.
- ⁶¹⁰ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовное движения XVII века. М., 1995. С. 227.
- ⁶¹¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Париж, 1948. Т 1.
- ⁶¹² Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 52.
- ⁶¹³ Там же. С. 52.
- ⁶¹⁴ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 11-30.
- ⁶¹⁵ Молзинский В.В. Старообрядческое движение второй половины XVII века в русской научно-исторической литературе. СПб., 1997. С. 11.
- ⁶¹⁶ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 51.

- ⁶¹⁷Башилов Б. История русского масонства. М., 1992. Кн.2. С. 3-35.
- ⁶¹⁸ Там же. С. 11.
- ⁶¹⁹ Там же. С. 50.
- ⁶²⁰ Там же. С. 44.
- ⁶²¹ Там же. С. 52.
- ⁶²² Рязановский В.А. Обзор русской культуры. М., 2001. С. 464.
- ⁶²³ Рязановский В.А. Обзор русской культуры. М., 2001. С. 465-466.
- ⁶²⁴ Там же. С. 466.
- ⁶²⁵ Buchkowitch P. Religion and Society in Russia. Sixteenth and Seventeenth Centuries. Oxford – N. –Y., 1992. P. 133, 140.
- ⁶²⁶ Морозова Л.Е. Русский вольнодумец XVII в. Иван Хворостинин // Вопросы истории. 1998. №8. С. 145-150.
- ⁶²⁷ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века. М., 1995.; Зеньковский С.А. Иван Неронов (Очерк из истории русской церкви в XVII в.) / / Вестник русского студенческого христианского движения. Париж-Нью-Йорк, 1954. С. 11-17.
- ⁶²⁸ Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века. М., 1995. С. 234.
- ⁶²⁹ Там же. С. 262, 307-313.
- ⁶³⁰ Отечественная история: История России с древнейших времен до 1917 года: Энциклопедия. М., 1994. Т. 3. С. 166-167.
- ⁶³¹ Поспеловский Д.В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 84.
- ⁶³² Поспеловский Д.В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 86.
- ⁶³³ Поспеловский Д.В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С. 90.
- ⁶³⁴ Флоровский Г.В. Чудовской инок Евфимий. Один из пос-

ледних поборников «греческого учения» в Москве в конце XVII в. // *Slavia*. 1949. R. 19. С. 101.

⁶³⁵ Флоровский А.В. Чудовской инок Евфимий. Один из последних поборников «греческого учения» в Москве в конце XVII в. // *Slavia*. 1949. R. 19. С. 119.

⁶³⁶ Пушкарев С.Г. Обзор русской истории. Ставрополь, 1993. С. 191, 193.

⁶³⁷ Пушкарев С.Г. Обзор русской истории. Ставрополь, 1993. С. 190.

Список литературы

МОНОГРАФИИ:

- Агурский М.С. Идеология национал – большевизма. Париж, 1980.
- Андреев И.Л. Алексей Михайлович. М., 2003.
- Андреева Л.А. Религия и власть в России: Религиозная и квазирелигиозная доктрины как способ легитимизации власти в России. М.: Ладомир, 2001. 254 с.
- Бабинов Ю.А. Государственно-церковные отношения в СССР: история и современность. Симферополь: Таврия, 1991. 123 с.
- Багдасарян В.Э. Историография Русского Зарубежья: Николай Иванович Ульянов. М.: Ин-т этнологии и антропологии РАН, 1997. 151 с.
- Бакаев Ю.Н. История государственно-церковных отношений в России: Учебное пособие. Хабаровск, 1994. 83 с.
- Барсуков Н.А. Соловецкое восстание (1668-1676 гг.). Петрозаводск: Гос. изд-во Карело-Финской ССР, 1954. 68 с.
- Башилов Б. История русского масонства. М., 1992. Кн. 2.
- Бердяев Н.А. Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы. Берлин, 1924.
- Бердяев Н.А. Смысл истории. М., 1990.
- Бердяев Н.А. Философия неравенства. М.: Республика, 1990.
- Богданов А.П. Московская публицистика последней четверти XVII века. М., 2001.
- Богданов А.П. Тайны Московской патриархии. М., 1998.
- Богданов А.П. Русские патриархи. М., 1998.
- Буганов В.И. Московские восстания конца XVII века. М.: Наука, 1969. 440 с.
- Бычков В.В. Византийская эстетика. М., 1977.

- Воздвиженская Е.В. Соловецкий монастырь и старообрядчество. М., 1911.
- Гагарин Ю.В. Старообрядцы. Сыктывкар: Коми книжное изд-во, 1973. 144.
- Гиббенет Н. Исторические исследования дела патриарха Никола. Ч. 2. СПб., 1884.
- Горький М. Собр. соч. Т. 27. М., 1953.
- Государственно-церковные отношения в России: Курс лекций/ Отв. ред. Ф.Г. Овсиенко и Н.А. Трофимчук. М.: РАГС при Президенте РФ, 1995. Ч. 1. 257 с.
- Гудзий н.к. История древней русской литературы. Учебник для высших учебных заведений. М.: Учпедгиз, 1938. 448 с.
- Гудзий Н.К. Литература Киевской Руси и украинско-русское литературное единение XVII-XVIII вв. Киев: Наук. думка, 1989. 376 с.
- Гумилев Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. Л., 1990.
- Демкова Н.С. Житие протопopa Аввакума (Творческая история произведения). Л.: ЛГУ, 1974. 168 с.
- Дмитрев А. Инквизиция в России. М., 1937.
- Дмитрев А. Церковь и идея самодержавия в России. М.: «Атеист», 1930. 231 с.
- Дозорцев П.Н. Генезис отношений государства и церкви (историко-библиографический аспект). М.: Манускрипт, 1998. 94 с.
- Дробышевский А.А. Старообрядчество и протопop Аввакум. Нижний Новгород: Тип. № 4, 1919. 51 с.
- Ершова О.П. Старообрядчество и власть. М.: Уникум-Центр, 1999. 202 с.
- Житие протопopa Аввакума... М., 1960.
- Жуков Д.А., Пушкарев Л.Н. Русские писатели XVII века. М.: «Молодая гвардия», 1972. 336 с. (Серия «ЖЗЛ»).
- Зеньковский В.В. История русской философии. Париж, 1948. Т 1.
- Зеньковский С.А. Русское старообрядчество. Духовные движения семнадцатого века. Мюнхен: Fink, 1970. 528 с.
- Зернова А.С. Книги кирилловской печати, изданные в Москве в XVI-XVII веках. М., 1958.

- Зызыкин М.В. Патриарх Никон, его государственные и канонические идеи. Варшава, 1931-1938.
- Зызыкин М.В. Патриарх Никон: Его государственные и канонические идеи. В 3 ч. М.: Ладомир, 1995. 327 с., 384 с., 372 с. (репринтное издание. Варшава, 1931-1938).
- Иванов А.Б. Третий Рим: Русь XIV-XVII вв. М., 1991.
- Ивонин Ю.М. Старообрядцы и старообрядчество в Удмуртии. Ижевск: «Удмуртия», 1973. 24 с.
- Игнатий, епископ Донской и Новочеркасский. Истина святой Соловецкой обители. СПб., 1844.
- Изучение истории СССР в советской историографии дооктябрьского периода 1980-1984 гг. / Отв. ред. А.Н. Сахаров. М.: Институт истории СССР АН СССР, 1985. 230 с.
- Ильин М.А. Каменная летопись Московской Руси. М., 1966.
- Историко-правовые вопросы взаимоотношений государства и церкви в истории России: Сб. научн. тр. М.: ВЮЗИ, 1988. 169 с.
- История старообрядческой церкви. Краткий очерк. М.: Церковь, 1991.
- Каптерев Н.Ф. Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович. Т. 1. Сергиев Посад, 1903. С. 225-226; Т. 2. Сергиев Посад, 1912.
- Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Париж, 1959.
- Карташев А.В. Очерки по истории русской церкви. Т. 2. М., 1992.
- Карцов В.Г. Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России. Спецкурс. Часть 1. Калинин: Калининский гос. ун-т, 1971. 160 с.
- Катунский А.Е. Старообрядчество. М.: Политиздат, 1972. 120 с.
- Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1996.
- Клибанов А.И. Народные противощерковные движения. М., 1989.
- Клибанов А.И. Народная социальная утопия в России. М., 1977.
- Ключевский В.О. Курс русской истории // Сочинения в 9-ти томах. Т. 3. М., 1988.
- Ковалев Ф. Православие на службе самодержавия в России. М.: «Безбожник», 1930. 64 с.

- Ковалевский П.Е. Алексей Михайлович как военачальник. Париж, 1952.
- Ковалевский П.Е. Исторический путь России: Синтез русской истории по новейшим данным науки. Париж, 1948.
- Ковалевский П.Е. История Церкви: (общая и русская). Париж, 1958.
- Ковалевский П.Е. Курс русской истории. Париж, 1948.
- Козлов О.Ф. Дело Никона // Вопросы истории. 1976. № 1.
- Кольцов Н.В. Старообрядцы и староверы. Талин, 1964.
- Красников Н.П. Русское православие, государство и культура: (Исторический аспект). М.: Знание, 1989. 64 с.
- Кутузов Б.П. Церковная реформа XVII века, ее истинные причины и цели. Рига, 1992. С. 47.
- Левченко И.В. Русская православная церковь и государство: Учебное пособие. Иркутск: Изд-во ИГЭА, 1997. 160 с.
- Ленин В.И. Полн. собр. соч. Т. 17.
- Лихачев Д.С. Человек в литературе Древней Руси. М., 1970.
- Макарий (Булгаков), митрополит. История русской церкви. Т. XII. СПб., 1883.
- Макарий (Булгаков), митрополит. Патриарх Никон в деле исправления церковных книг и обрядов. М., 1881.
- Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 4.
- Мельгунов С.П. Великий подвижник протопоп Аввакум. М.: Задруга, 1917. 16 с.
- Мельгунов с.п. Из истории религиозно-общественных движений в России XIX в. М.: Задруга, 1919. 238 с.
- Мельгунов С.П. Москва и старая вера. Очерк из истории религиозно-общественных движений на рубеже XVII-XVIII вв. М.: Задруга, 1917. 32 с.
- Мельгунов С.П. Религиозно-общественные движения XVII-XVIII вв. в России. М.: Задруга, 1922. 196 с.
- Мельгунов С.П. Старообрядцы и свобода совести. Исторический очерк. Изд. 2-е. М.: Задруга, 1917. 48 с.
- Миловидов В.Ф. Современное старообрядчество. М., 1979.
- Миловидов В.Ф. Старообрядчество в прошлом и настоящем. М., 1969.

- Миловидов В.Ф. Старообрядчество и социальный прогресс. М.: Знание, 1983. 64 с.
- Милоков П.Н. Очерки по истории русской культуры в 3-х томах. Т. 2. Вера, Творчество, Образование. М.: Прогресс, 1994. 416 с.
- Мотицкий В.П. Старообрядчество Забайкалья. Прошлое и настоящее. Улан-Удэ: Буряткнигоиздат, 1976. 80 с.
- Назаров М.В. Тайна России. М., 1999.
- Народное антицерковное движение в России XVII века. Документы Приказа Тайных дел о раскольниках 1665-1667 гг./ Сост. В.С. Румянцева. М.: Ин-т истории СССР АН СССР, 1986. 244 с.
- Николин А. Церковь и государство: (история правовых отношений). М.: Изд-во Сретенского монастыря, 1997. 430 с.
- Никольский Н.М. История русской церкви. М.; Л., 1931.
- Никольский Н.М. История русской церкви. 3-е изд. М., 1985.
- Новиков Н.П. Православие и современность. М., 1965.
- Олеарий А. Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию. М., 1870.
- Памятники древней письменности и искусства. Т.108. Отразительное писание о новоизобретенном пути самоубийственных смертей (вновь найденный старообрядческий трактат против самосожжения 1691). СПб., 1895.
- Памятники истории старообрядчества XVII в. Кн. 1. Вып. 1. Русская историческая библиотека. Т. 39. Л., 1927.
- Панченко А.М. Русская культура в канун петровских реформ. Л.: Наука, 1984. 205 с.
- Платонов С.Ф. Москва и Запад. Берлин: Обелиск, 1926. 155 с.
- Платонов С.Ф. Москва и Запад в XVI-XVII веках. Л.: «Сеятель», 1925. 150 с.
- Плеханов Г.В. История русской общественной мысли. М.; Л., 1925. Т. 1.
- Плеханов г.в. Сочинения. Т. XX. История русской общественной мысли / Под ред. Д. Рязанова. М.; л.: Гос. изд-во, 1925. 363 с.

- Поместный Собор Русской Православной Церкви. Загорск, 1971 г. Документы, материалы, хроника. 23 мая-2 июня 1971 года. М.: Изд-во Московской патриархии, 1972. 320 с.
- Подмазов А.А. Старообрядчество в Латвии. Рига: «Лиесма», 1970. 111 с.
- Подмазов А.А. Церковь без священства. Рига: «Лиесма», 1973. 167 с.
- Покровский М.Н. Борьба классов и русская историческая литература. 2-е изд., испр. Л.: Прибой, 1927. 124 с.
- Покровский М.Н. Очерк истории русской культуры. Ч. 2. М., 1918.
- Покровский М.Н. Очерк истории русской культуры. Ч. 1. Изд. 4-е, доп. М.;Л.: Изд-во «Мир», 1925. 202 с.
- Покровский М.Н. Русская история в самом сжатом очерке. 4-е посмертное изд. М.: Партийное изд-во, 1933. 544 с.
- Православие и культура. Сборник религиозно-философских статей / Под ред. проф. В.В. Зеньковского. Берлин: «Русская книга», 1923. 235 с.
- Пресняков А.Е. Российские самодержцы. М.: Книга, 1990. 464 с.
- Прошин Г.Г. Черное воинство. М., 1988.
- Пругавин А.С. Неприемлющие мира: Очерки религиозных исканий (Анархические течения в русском сектантстве). М.: Задруга, 1918. 182 с.
- Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Елифания / Издание подг. Н.С. Демкова, Н.Ф. Дробленкова, Л.И. Сазонова. Л.: Ленинградское отделение «Наука», 1975. 264 с.
- Пушкарев Л.Н. Общественно-политическая мысль России. Вторая половина XVII века. Очерки истории. М.: Наука, 1982. 288 с.
- Религия и церковь в истории России. (Советские историки о православной церкви в России) / Под общей ред. А.М. Сахарова. М.: Мысль, 1975. 255 с.
- Робинсон А.Н. Жизнеописания Аввакума и Елифания. Исследования и тексты. М.: АН СССР, 1963. 316 с.

- Робинсон А.Н. Борьба идей в русской литературе XVII века. М.: Изд-во «Наука», 1974. 408 с.
- Румянцев Н.В. Апокалипсис – Откровение Иоанна, его происхождение и классовая роль. М., 1934.
- Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М.: Изд-во «Наука», 1986. 264 с.
- Румянцева В.С. Народное антицерковное движение в России XVII в.: Документы приказа тайных дел о раскольниках 1665-1667 гг. М.: АН СССР, 1986 243 с.
- Рязановский В.А. Обзор русской культуры. М., 2001.
- Савич А.А. Соловецкая вотчина XV-XVII в. (опыт изучения хозяйства и социальных отношений на крайнем русском севере в древней Руси). Пермь: Изд-во Общества Истории, Философии и социальных наук при ПГУ, 1927. 280 с.
- Сазонова Л.И. Поэзия русского барокко: Вторая половина XVII- начало XVIII в. М., 1991.
- Сахаров А.М. Образование и развитие Российского государства в XIV-XVII вв. М.: Высшая шк., 1969.
- Сватиков С.Г. Россия и Дон (1549-1917). Вена, 1924.
- Свен. Церковь и государство. М.: Мысль, 1918. 32 с.
- Соловьев С.М. Сочинения: В 18-ти книгах. Кн. VI. М., 1991. С. 190-204.
- Сорокин П.А. Человек. Цивилизация. Общество. М.: Политиздат, 1992. 543 с.
- Сырцев И.Я. Возмущение Соловецких монахов – старообрядцев в XVII в. Кострома, 1888.
- Титлинов Б.В. Православие на службе самодержавия в русском государстве. Л.: Госиздат, 1924. 210 с.
- Титов В.Е. Православие. М., 1967.
- Тихомиров М.Н. Классовая борьба в России XVII в. М.: Наука, 1969. 447 с.
- Тихомиров М.Н. Русская культура X-XVIII веков. М.: «Наука», 1968. 448 с.
- Тихомиров М.Н. Российское государство XV-XVII веков. М.: Изд-во «Наука», 1973. 423 с. (ничего нет по теме).

- Толстой М.В. История Русской Церкви. Валаам, 1991. С. 563.
- Троицкий К. Церковь и государство в России. М.: «Красная новь», 1923. 60 с.
- Уманьский А. Старообрядчество и протопоп Аввакум. Нижний Новгород: Изд-во Союза потреб. коопер. Нижегородского Района. 1919. 51 с.
- Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Белград; Париж, 1937.
- Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж: Утса-Press, 1983.
- Церковь в истории России. (IX в. – 1917 г.). Критические очерки / Отв. ред. Н.А. Смирнов. М.: Наука, 1967. 336 с.
- Чумичева О.В. Соловецкое восстание 1667-1676 гг. Новосибирск: Изд-во СО РАН; Научно-изд. центр ОИГТМ, 1998. 196 с.
- Шахов М.О. Философия аспекты староверия. М., 1997.
- Щапов А.П. Земство и раскол. СПб., 1862.
- Щапов А.П. Русский раскол старообрядчества. Казань, 1859.
- Щапов А.П. Сочинения в 3-х томах. Т. 1.
- Эзрин Г.И. Государство и религия. Религиозные организации и политическая структура общества. М.: Политиздат, 1974. 135 с.

СТАТЬИ:

- Аввакум, Первая челобитная: Челобитные царю Алексею Михайловичу // «Житие» протопопа Аввакума им самим написанное и другие сочинения. Иркутск: Вост. Сиб. Кн. изд-во, 1979. С. 131-135.
- Адрианова-Перетц В.П. Глава IX. Старообрядческая литература // История русской литературы. Т. 2. Часть вторая. Л.: Изд-во АН СССР, 1948. С. 302-341.
- Анкудинова Л.Е. Социальный состав первых раскольников// Вестник ЛГУ. Серия истории, языка и литературы. 1956. Вып. 3. С. 54-68.
- Анкудинова Л.Е. Общественно-политические взгляды первых раскольников и народные массы // Ученые записки ЛГУ. Серия исторических наук. 1959. Вып. 32. № 270. С. 60-82.
- Антихрист. (Из истории отечественной духовности): Антология. М., 1995.
- Афанасенко И.Д. Нравственно-этические основы русского предпринимательства // Экономическая история России: Проблемы, поиски, решения. М.-Волгоград, 2001. Вып.3. С. 170.
- Афанасьев Г.Е. Заметки о русской религии // Православие и культура. Сборник религиозно-философских статей / Под ред. проф. В.В. Зеньковского. Берлин: «Русская книга», 1923. С. 161-180.
- Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта. М., 1991. С. 116.
- Багдасарян В.Э. «Заговор антихриста» в эсхатологических представлениях русского старообрядчества // Россия: идеи и люди. М., 1999. Вып. 4.
- Багдасарян В.Э. Образ Антихриста в русской историософской

- мысли // Армагедон: актуальные проблемы истории, философии, культурологии. М., 1999. Кн. 1.
- Багдасарян В.Э. Проблема мифологизации истории в отечественной литературе 1990-х гг. М., 2000.
- Белоусов А.Ф. Последние времена // Аequinox. Сб. памяти о. Александра Меня. М., 1991. С. 9-33.
- Беляева О.К. Полемические сборники и сочинения старообрядцев Дьяконовского согласия (некоторые предварительные замечания) // Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989. С. 212-213.
- Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 52.
- Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда// Вехи. Из глубины. М., 1991. С. 11-30.
- Бернадский В.Н. Раскол и его классовые корни // Трахтенберг О.В., Бернадский В.Н., Гуковский А.И. В Московской Руси XVII в. М.: Гос. уч.-пед. изд-во, 1931. С. 119-139.
- Беспалова Ю.М. Ценностные ориентации предпринимателей в России (на материалах западносибирского предпринимательства второй половины XIX- начала XX в.) СПб., 1999. С. 74, 75.
- Богданов А.П. Летописец и историк конца XVII в.: Очерки исторической мысли «переходного времени». М., 1994.
- Богданов А.П. Федор Алексеевич // Вопросы истории. 1994. №7. С. 71.
- Болонев Ф.Ф. Семейские: Историко-этнографические очерки. Улан-Удэ, 1992. С. 55, 76, 77.
- Борисов Н.С. Церковные деятели средневековой Руси XIII-XVII вв. М., 1988. С. 170-194.
- Боханов А.Н. Коллекционеры и меценаты в России. М., 1989. С. 88.
- Брецинский Д.Н. Житие Корнилия Выговского пахомиевской редакции: Тексты // Древнерусская книжность. Л., 1985. С. 83-84.

- Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в.: источники, типы, эволюция. СПб., 1995. С. 91-92, 280.
- Буганов В.И. А.И. Клибанов – историк русской общественной мысли // Вопросы истории. 1995. №2. С. 149.
- Буганов В.И. Степан Тимофеевич Разин// История СССР. 1971. № 2. С. 74.
- Бычков В.В. Русская средневековая эстетика XI-XVII века. М., 1995. С. 452-453, 487.
- Вайгачев С.А. Духовная культура переходной эпохи от средневековья к новому времени в России и Западной Европе: некоторые типологические параллели // Русская культура в переходной период от Средневековья к новому времени. М., 1992. С. 46-78.
- Варенцова Л.Ю. Заволжские владения Троице-Сергиева монастыря в XVII веке // Вопросы истории. 2001. №8. С. 172-173.
- Вернадский Г.В. Введение // Patriarch Nikon on Church and State. Nikon's "Refutation". Berlin; New York; Amsterdam, 1982. P. 18-62.
- Вернадский Г.В. Византийские учения о власти царя и патриарха // Сборник статей, посвященных памяти Н.П. Кондакова. Прага, 1926. С. 143-154.
- Вернадский Г.В. Церковь и государство в системе Соборного Уложения 1649 г. // На темы русские и общие. Сборник материалов в честь профессора Н.С. Тимашева. Нью-Йорк, 1965. С. 79-94.
- Вершинская А.А., Маньков А.Г. Церковь и государство в России первой половины XVII в. // Вопросы научного атеизма. Вып. 25. М., 1980. С. 118-129.
- Верычев В.Я., Соловьева А.М. Боевой почин российского пролетариата. К 100-летию Морозовский стачки 1885 г. М., 1985. С. 15, 30.
- Вестник русского христианского движения. 1976. №117.
- Винокурова Э.П. К вопросу о «дониконовской» ориентации старообрядцев в изобразительном искусстве // Традиционная

- духовная и материальная культура Русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 64-72.
- Винокурова Э.П. О художественном наследии Выго-лексинской старообрядческой пустыни (состояние вопроса) // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С. 139-162.
- Винокурова Э.П. От центра к периферии: Культурные связи на рубеже XVII и XVIII веков // СА. 1991. №3. С. 43-55.
- Вкладная книга Троице-Сергиева монастыря. М., 1987. С. 440.
- Водарский Я.Е. Землевладение Русской православной церкви и ее хозяйственно-экономическая деятельность (XI- начало XX в.) // Русское православие: вехи истории. М., 1989. С. 526.
- Волков М.Я. Русская православная церковь в XVII в. // Русское православие: вехи истории. М., 1989. С. 153-229.
- Волошин М. Протопоп Аввакум // Демоны глухонемые. Харьков, 1919.
- Галаган А.А. История предпринимательства российского. От купца до банкира. М., 1997. С. 60.
- Галактинов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX-XIX вв. Л., 1989. С. 57-59.
- Грекулов Е. Антицерковное движение во время восстания Степана Разина // Антирелигиозник. 1938. № 7. С. 28-35.
- Гришин А.С. Миф об антихристе в русской истории и литературе конца XIX-XX вв. // Антихрист. (Из истории отечественной духовности): Антология. М., 1995. С. 402.
- Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990. С. 232.
- Гудзий Н.К. Протопоп Аввакум и его сочинения // Его же. История древнерусской литературы. 7-е изд. М.: Просвещение, 1966. С. 478-495.
- Гудзий Н.К. Протопоп Аввакум как писатель и как культурно-историческое явление // «Житие» протопопа Аввакума им самим написанное и другие его сочинения. М.; Л.: Академия, 1934. С. 7-59.
- Гунн Г.П. Патриарх Никон и Елеазар Анзерский // Древнерус-

- ская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Сборник научных трудов / Отв. ред. А.М. Панченко. Л.: Изд-во «Наука», 1985. С. 230-242.
- Гурьянова Н.С. История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII в. Новосибирск, 1996. С. 199.
- Гурьянова Н.С. Крестьянский антимонархический протест в старообрядческой эсхатологической литературе периода позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 4.
- Гурьянова Н.С. Поморские исторические сочинения XVII в. // Источники по истории общественной мысли и культуры эпохи позднего феодализма. Новосибирск, 1988. С. 101.
- Гурьянова Н.С., Крамми Р.О. Историческая схема в сочинениях писателей выговской литературной школы // Старообрядчество в России. (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С. 126.
- Гусев В.Е. «Житие» протопопа Аввакума – произведение демократической литературы XVII в. // ТОДРЛ. Т. 10. М.; Л.: АН СССР, 1954. С. 380-389.
- Гусев В.Е. Протопоп Аввакум Петров – выдающийся русский писатель XVII века // Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. М., 1960. С. 28.
- Демин А.С. Для чего Аввакум написал первую челобитную? // ТОДРЛ. Т. 24. Л.: Наука, 1969. С. 233-236.
- Демкин А.В. Западноевропейское купечество в России XVII в. М., 1994. Вып. 1.
- Демкова Н.С. Вновь найденный подлинник «Дела об олонецком раскольнике Терешке Артемьеве» 1695 г. // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С. 176-179.
- Демкова Н.С. Идея равенства людей в сочинениях протопопа Аввакума // Труды отдела древнерусской литературы института русской литературы АН СССР (ТОДРЛ). Т. XIV. М.; Л., 1958. С. 385-390.
- Демкова Н.С. Из истории ранней старообрядческой литературы. V. «Жалобница» поморских старцев против самосожжений (1691 г.) // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Сборник научных трудов / Отв. ред. А.М. Панченко. Л.: Изд-во «Наука», 1985. С. 48-61.

- Демкова Н.С. К вопросу об истоках автобиографического повествования в «Житии» Аввакума // ТОДРЛ. Т. 24. Л.: Наука, 1965. С. 228-232.
- Демкова Н.С. К вопросу о жанровом своеобразии сочинений протопопа Аввакума («О трех исповедницах слово плачевное») // Рукописная традиция XVI – XIX вв. на Востоке России. Новосибирск: Наука, 1983. С. 15-26.
- Демкова Н.С. О начале Выговской пустыни. Малоизвестный документ из собрания Е.В. Барсова // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. (Археография и источниковедение Сибири). Новосибирск: Наука, 1985. С. 237-248.
- Демкова Н.С. Произведения древнерусской письменности в сочинениях Аввакума // ТОДРЛ. Т. XVIII. М.; Л., 1962. С. 329-340.
- Дружинин В.Г. Писания русских старообрядцев: перечень списков, составленных по печатным описаниям рукописных собраний. СПб., 1912.
- Дубровский А.М., Кочергина М.В. Хозяйственная деятельность старообрядческих общин Ветки-Стародубья в конце XVIII – первой половине XIX века // Старообрядчество как историко-культурный феномен. Гомель, 2003. С. 71-74.
- Дугин А.Г. Катехон и Революция // Дугин А.Г. Тамплиеры Пролетариата (национал- большевизм и инициация). М., 1997. С. 52-59.
- Дугин А.Г. Философия Политики. М., 2004. С. 214-239.
- Дугин А.Г. «Яко не исполнилось число звериное...» (об эсхатологической сущности русского раскола) // Дугин А.Г. Тамплиеры Пролетариата (национал- большевизм и инициация). М., 1997. С. 45.
- Дутчак Е.Е. Человек и трансцендентный мир в представлениях старообрядцев – странников второй половины XIX-XX вв. // Старообрядческая культура Русского Севера. М.- Каргополь, 1998.
- Елеонская А.С. «Книга глаголемая Брозда духовная». Из истории полемической литературы XVII в. // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Ар-

- хеология: Ежегодник. 1977. М., 1977. С. 23-29.
- Елеонская А.С. Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978. С. 139-153.
- Епифанов П.П. Происки Ватикана в России и Крижанич // Вопросы истории. 1953. №10.
- Ерасов Б.С. Социальная культурология. М., 1998. С. 486, 498.
- Еремин И.П. Сочинения протопопа Аввакума и инока Епифания // Его же. Лекции и статьи по истории русской литературы. Л.: Изд. ЛГУ, 1987. С. 172-182.
- Еремин М. Очерки «поповщины» // Мельников П.И. (Андрей Печерский). М.: Правда, 1976. С. 558-559.
- Живов В.М. Религиозная реформа и индивидуальное начало в русской литературе XVII века // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 3. С. 465.
- Жиликова А.В. Макарий Антиохийский в реформах патриарха Никона// Проблемы истории и культуры зарубежного и отечественного средневековья. М., 1993. С. 57.
- Жуков Д.А. Аввакум Петров // Жуков Д.А., Пушкарёв Л.Н. Русские писатели XVII века. М.: «Молодая гвардия», 1972. (Серия «ЖЗЛ»). С. 9-196.
- Зарубина Н.Н. Социально-культурные основы хозяйства и предпринимательства. М., 1998. С. 171.
- Зеленская Г.М. «Каменный путеводитель» XVII века по Воскресенскому собору Ново-Иерусалимского монастыря// Искусство христианского мира. М., 1999. Вып. 3. С. 152-175.
- Зеньковский В.В. Идея православной культуры // Православие и культура. Сборник религиозно-философских статей / Под ред. проф. В.В. Зеньковского. Берлин: «Русская книга», 1923. С. 25-46.
- Зеньковский С.А. Житие духовидца Епифания // Возрождение, Париж. 1966. № 173. С. 68-87.
- Зеньковский С.А. Иван Неронов (Очерк из истории русской церкви в XVII в.) // Вестник русского студенческого христианского движения. Париж; Нью-Йорк, 1954. С. 11-17.
- Зеньковский С.А. Раскол и судьбы империи // Возрождение, Париж. 1955. № 39. С. 112-195.

- Зеньковский С.А. Русское старообрядчество: духовное движение XVII века. Мюнхен, 1970; М., 1995.
- Зомбарт В. Евреи и их участие в образовании современного хозяйства. СПб., 1910; Зомбарт В. Евреи и хозяйственная жизнь. СПб., 1912.
- Ивонина Л.И. Тридцатилетняя война и Восточная Европа // Вопросы истории. 1996. №11-12. С. 136.
- Известия. 1929. 11 июня. С. 4.
- Индова Е.И., Преображенский А.А., Тихонов Ю.А. Народные движения в России XVII-XVIII вв. и абсолютизм // Абсолютизм в России (XVII-XVIII вв.). М.: Наука, 1964. С. 50-91.
- Иоанн (Снычев). Никон // Энциклопедический словарь русской цивилизации. М., 2000. С. 593.
- Иоанн Экономцев. Православие. Византия. Россия. М., 1992. С. 146.
- Исаев И.А. Рецидив теократической утопии: церковь и феодальная государственность в расколе // Историко-правовые вопросы взаимоотношений государства и церкви в истории России: Сб. научн. тр. М.: ВЮЗИ, 1988. С. 110-119.
- Исаченко-Лисовая Т.А. Номоканон с толкованиями Вальсало-на в переводе Евфимия Чудовского (конец XVII века) // Вопросы языкознания. 1987. №3. С. 111-121.
- Исаченко – Лисовая Т.А. О переводческой деятельности Евфимия Чудовского // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 195.
- История предпринимательства в России. М., 2000. Кн. 1. От средневековья до середины XIX века. М., 2000. С. 149, 199-200, 437-438.
- Кадсон И.З. Антицерковная борьба народных масс в России в трудах советских историков // Вопросы истории. 1969. № 3. С. 152.
- Казанский П.С. Кто были виновники Соловецкого возмущения от 1666 до 1676 гг. // ЧОИДР. М., 1867. Кн. IV. С. 1-10.
- Калугин В.В. «Псы» и «зайцы» (Иван грозный и протопоп Аввакум) // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С. 44-63.

- Карпов Г.М. Русская культура на пороге новой эпохи. XVII век. М., 1994.
- Карташов А.В. Смысл старообрядчества // Сборник статей, посвященных П.Б. Струве. Прага, 1925.
- Карцов В.Г. Разинцы и раскольники // Вопросы истории. 1977. № 3. С. 121-131.
- Керов В.В. К вопросу об эсхатологических факторах «старообрядческого предпринимательства» // Феномены истории. К 70-летию В.Л. Керова. М., 1996.
- Керов В.В. Личность в общине: конфессиональные факторы старообрядческого предпринимательства // Россия в новое время: личность и мир в историческом пространстве. Материалы межвузовской научной конференции. М., 1997.
- Керов В.В. Опыт контент – анализа «Жития» и других произведений протопопа Аввакума: К вопросу о модернизационном аспекте старообрядчества // Мир старообрядчества. Вып.4. М., 1998.
- Керов В.В. «Се человек и дело его...». Конфессионально-этические факторы старообрядческого предпринимательства в России. М., 2004. С. 210.
- Керов В.В. Старообрядческое предпринимательство: от Общего Суда к спасению личной души // Старообрядчество: история, культура, современность. Тезисы III научно-практической конференции. М., 1997.
- Керов В.В. Эсхатология старообрядчества конца XVII- первой половины XVIII в. и новая хозяйственная этика старой веры // Старообрядчество в России (XVII-XX вв.). М., 2004. Вып. 3.
- Клибанов А.И. Духовная культура средневековой Руси. М., 1994.
- Клибанов А.И. К характеристике новых явлений в русской общественной мысли второй половины XVII – начала XVIII в. // История СССР. 1963. № 6. С. 85-103.
- Клибанов А.И. Опыт религиозного прочтения сочинений Аввакума // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 37.

- Клибанов А.И. Протопоп Аввакум и апостол Павел // Старобрядчество в России (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С. 12-43.
- Клибанов А.И. Протопоп Аввакум как культурно-историческое явление // История СССР. 1973. № 1. С. 76-98.
- Клибанов А.И. Юродство как феномен русской средневековой культуры // Диспут: Историко-философский религиозноведческий журнал. 1992. №1. С. 46-63.
- Клитина Е.Н. Вкладные книги Троице-Сергиева монастыря // Труды Отдела древнерусской литературы. Л., 1971. Т. XXVII.
- Клосс М.Б. [Рецензия] // Вопросы истории. 2003. №11. С. 164.
- Ковригина В.А. Немецкая слобода в Москве конца XVII-начала XVIII века // Вопросы истории. 1997. №6. С. 144-145.
- Козлов О.Ф. Дело Никона // Вопросы истории. 1976. № 1. С. 102-114.
- Комарович В.Л., Лихачев Д.С. Протопоп Аввакум // История русской мысли. Т. 2. Ч. 2. М.; Л.: АН СССР, 1948. С. 302-322.
- Конец Света (эсхатология и традиция). М., 1997. С. 29-67.
- Копылов А.Н. О принципах и характере освещения культуры в обобщающих коллективных трудах по истории СССР досоветского периода // Историографические и исторические проблемы русской культуры. Сборник статей. М.: Ин-т истории СССР АН СССР, 1983. С. 5-28.
- Костомаров Н. История раскола у раскольников // Вестник Европы. 1871. Кн. 4. С. 450-469.
- Кошелева О.Е. Боярство и дело Никона // Проблемы истории СССР. Вып. 12. М., 1982. С. 16-33.
- Крипякевич І.П. Історія України. Львів, 1990. С. 298.
- Кристенсен С.О. История России XVII в. Обзор исследований и источников. М., 1989. С. 65-77.
- Крывелев И.А. История религий: Очерки. М., 1988. Т.1. С. 306.
- Куандыков Л.К. Филипповские полемические сочинения XIX в. о скитской жизни // Древнерусская рукописная книга и ее бытование в Сибири. Новосибирск, 1982.
- Кудрина Т.А. Религия и культура // Государственно-церковные отношения в России: Курс лекций / Отв. ред. Ф.Г. Овсиенко

- и Н.А. Трофимчук. М.: РАГС при Президенте РФ, 1995. Ч. 1. С. 190-219.
- Кузнецова В.С. Повесть о мучении неких старцев Петра и Евдокима // Литература и классовая борьба эпохи позднего феодализма в России. Новосибирск, 1978. С. 206-215.
- Кутузов Б.П. Церковная реформа XVII века – трагическая ошибка или диверсия? // Журнал историко-богословского общества. М., 1990. №1. С. 30-31.
- Кучкин В.А. Ценный источник по истории России XIV-XVIII вв. // Вопросы истории. 1989. С. 165.
- Лавров А.С. Василий Васильевич Голицын // Вопросы истории. 1998. №54. С. 61-72.
- Лебедев В.И. Крестьянская война под предводительством С. Разина. М., 1955. С. 163.
- Лебедев Л. Богословие Русской Земли как образа обетованной земли Царства Небесного (на некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI-XVII веков) // Тысячелетие крещения Руси. Международная Церковная научная конференция «Богословие и духовность». Москва 11-16 мая 1987 года. М., 1989.
- Лебедев Л. Личность и мировосприятие Патриарха Никона // Слово. М., 1989. №5. С. 11.
- Лебедев Л. Новый Иерусалим в жизни Патриарха Никона // Журнал Московский Патриархии. 1981. №8.
- Лебедев Л. Патриарх Никон. Очерк жизни и деятельности // Богословские труды. М.: Издание Московской патриархии. 1982. Сборник двадцать третий. С. 154-199; М., 1983. Сборник двадцать четвертый. С. 139-170.
- Леонтьева С.И. Ветковские старообрядческие рукописи. Диалог книги и человека // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1996.
- Лихачев Д.С. Писатели и книжники Древней Руси // Жуков Д.А., Пушкирев Л.Н. Русские писатели XVII века. М.: «Молодая гвардия», 1972. (Серия «ЖЗЛ»). С. 5-8.
- Лобачев С.В. Государство и церковь в XVII в. // Козлов С.Л. История России IX-XVIII веков в документах и описаниях

- современников. СПб.: «Историческая иллюстрация», 1998. С. 68-71, 80-90.
- Лобачев С.В. Избрание и поставление на патриаршество Никона // Россия в IX-XX веках. Проблемы истории, историографии и источниковедения. – М., 1999. С. 243-247.
- Лобачев С.В. К вопросу о ранней биографии патриарха Никона / Средневековая Русь. Сб. Научных статей к 65-летию со дня рождения профессора Р.Г. Скрынникова. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1995. С. 52-69.
- Лобачев С.В. Книгопечатание и раскол. Старопечатные издания московского Печатного двора первой половины XVII в. как исторический источник. Опыт исследования // Русское прошлое. Историко-документальный альманах. Кн. 7. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 1996. С. 358-388.
- Лобачев С.В. Новгородский период деятельности патриарха Никона // Материалы научной конференции «История православия в России: люди, факты источники». СПб., 1995. С. 22-36.
- Лобачев С.В. Патриарх Никон. СПб., 2003. С.126, 128.
- Лотман Ю.М. Учебник по русской литературе. М., 2000. С. 30.
- Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Отзвуки концепции «Москва – третий Рим» в идеологии Петра Первого // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 236-249.
- Лотман Ю.М., Успенский Б.А. Роль духовных моделей в динамике русской культуры (до конца XVIII века) Успенский Б.А. Избранные труды. М., 1994. Т. 1. С. 220-221.
- Любимов С. Борьба между представителями великорусского и малорусского направлений в Великороссии в конце XVII начале XVIII в. // Журнал Министерства народного просвещения. 1875. № 8-9.
- Маерова К.В. Алтайские старообрядцы (история, традиции, лингвокультурологические особенности, «картина мира») // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1998.
- Майерберг А. Путешествие в Московию барона Августа Майерберга и Горация Вильгельма Кальвугчи // Чтения в Об-

- пестве истории и древностей российских. 1874. Кн. 1. С. 92.
- Мальцев А.И. Археографический обзор сочинений Евфимия // Рукописная традиция XVI-XIX вв. на востоке России. Новосибирск, 1983.
- Мальшев В.И. Летопись жизни Аввакума // Древнерусская книжность. Сб. научн. статей. М.; Л.: Наука, 1985. С. 277-322.
- Мальшев В.И. Неизвестные и малоизвестные материалы о протопопе Аввакуме // ТОДРЛ. Т. 9. М.; Л.: АН СССР, 1953. С. 387-404.
- Мальшев В.И. Новые материалы о протопопе Аввакуме // ТОДРЛ. Т. XXI. М.; Л., 1965. С. 343.
- Мальшев В.И. Русские писатели о «Житии» протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Т. 8. М.; Л.: АН СССР, 1951. С. 388-391.
- Мальшев В.И. Сочинения протопопа Аввакума в собрании Института русской литературы (Пушкинский дом) АН СССР // ТОДРЛ. Т. 13. М.; Л.: АН СССР, 1957. С. 581-590.
- Мельгунов С.П. Протопоп Аввакум // Рассказы по русской истории. М.: Задруга, 1918. С. 219-222.
- Михайлович Д. [Рецензия] // Вопросы истории. 2002. №11. С. 173.
- Мишанич А.В. Николай Каллиникович Гудзий (1887-1965) // Гудзий Н.К. Литература Киевской Руси и украинско-русское литературное единение XVII-XVIII вв. Киев: Наук. думка, 1989. С. 3-12.
- Молзинский В.В. Старообрядческое движение второй половины XVII века в русской научно-исторической литературе. СПб., 1997. С. 209.
- Молчанов Б., Антихрист. Нью-Йорк, 1966.
- Морозова Л.Е. Русский вольнодумец XVII в. Иван Хворостинин // Вопросы истории. 1998. №8. С. 145-150.
- Никольский В.К. Сибирская ссылка Аввакума // Ученые записки. Ин-т истории. РАНИОН. М., 1927. Т. II.
- Никольский Н.М. Религиозно-социальные движения второй половины XVII века // Его же. История русской церкви. М.: Московский рабочий, 1931. С. 136-171.

- Никитенкова Л.П., Никитенков В.И. Правительственная политика Российской империи в отношении старообрядческих организаций (вторая половина XIX – начало XX века) // Старообрядчество как историко-культурный феномен. Гомель, 2003. С. 212.
- Никоновские чтения в музее «Новый Иерусалим». М., 2002.
- Оглоблин Н.Н. К истории гонений на «литовские книги» в XVII века // Библиограф. 1890. №11. С. 7-8.
- Одинцов М.И., Пинкевич В.К., Редькина О.Ю. Государственно-церковные отношения в политической истории России // Государственно-церковные отношения в России: Курс лекций / Отв. ред. Ф.Г. Овсиенко и Н.А. Трофимчук. М.: РАГС при Президенте РФ, 1995. Ч. 1. С. 26-73.
- Опарина Т.А. Воссоздание Немецкой слободы и проблема перекрещивания иностранцев-христиан // Патриарх Никон и его время. М., 2004.
- Опарина Т.А., Орленко С.П. Указы 1627 и 1652 годов против «некрещенных иноземцев» // Отечественная история. 2005. №1. С. 31-36.
- Опарина Т.А. Ротмистр Юрий Трапезундский: заметки и биографии // Вторые чтения памяти проф. Н.Ф. Каптелова. Материалы. М., 2004.
- Орленко С.П. Уложение 1649: правовой статус выходцев из Западной Европы в Московском государстве XVII в. (Черты менталитета власти) // Историческая антропология: место в системе социальных наук. Источники и методы интерпретации. М., 1998.
- Отечественная история: История России с древнейших времен до 1917 года: Энциклопедия. М., 1994. Т.3. С.166-167.
- Очерки истории СССР. Период феодализма. XVII век. М., 1955. С. 317.
- Паламарчук П. Москва или Третий Рим. М., 1991. С.4-39.
- Панченко А.М. Аввакум как новатор // Русская литература. Л., 1982. № 4. С. 142-152.
- Панченко А.М. Боярыня Морозова – символ и личность // Повесть о боярыне Морозовой / Вступ. ст. А.М. Панченко.

- Сост., подгот. текстов, примеч. Н.С. Демковой. М., 1991. С. 12-13.
- Петров Ю.А. Династия Рябушинских. М., 1997. С. 10.
- Пивоваров Ю.С. Церковь и государство в истории дореволюционной России (модели исторических взаимоотношений)// Историко-правовые вопросы взаимоотношений государства и церкви в истории России: Сб. научн. тр. М.: ВЮЗИ, 1988. С. 120-144.
- Плеханов Г.В. Раскол как одно из выражений общественной мысли// Его же. Сочинения. Т. 20. История русской общественной мысли. М.; Л.: Гос. изд. политической литературы, 1925. С. 331-363.
- Плохий С.Н. Папские послания как источник по истории католической экспансии на Украине в XVI-XVII вв. // Историографические и источниковедческие проблемы отечественной истории. Днепропетровск, 1985.
- Плохий С.Н. Папство и Украина: политика римской курии на украинских землях в XVI-XVII веках. Киев, 1989.
- Плюханова М.Б. О национальных средствах самоопределения личности// Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 3. (XVII- начало XVIII века). С. 384-390; Топоров В.М. московские люди XVII века // Из истории русской культуры. М., 2000. Т. 3. (XVII- начало XVIII века). С. 374-375.
- Плюханова М.Б. О некоторых чертах личностного сознания в России XVII в. // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 199.
- Поздеева И.В. Личность и община в истории русского старообрядчества // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1997. С. 24-25.
- Поздеева И.В. Новые материалы для описания изданий Московского Печатного двора: первая половина XVII в. М., 1986.
- Поздеева И.В. Роль московского книгопечатания первой половины XVII в. в истории русской культуры. М., 1993.
- Поздеева И.В., Пушков В.П., Дадыкин А.В. Московский печатный двор – факт и фактор русской культуры. 1618-1652: от восстановления после гибели в Смутное время до патриарха Никона. М., 2004.

- Покровский Н.Н. Источники по истории общественного сознания и культуры периода феодализма. Новосибирск, 1991.
- Покровский Н.Н. О роли древних рукописных и старопечатных книг в складывании системы авторитетов старообрядчества // Научные библиотеки Сибири и Дальнего Востока. Вып. 14. Вопросы книжной культуры Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука, 1978. С. 19-40.
- Покровский Н.Н. Традиции и новации в духовной жизни русского старообрядчества // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 6-8.
- Покровский Н.Н. Три документа по истории церкви в Сибири в XVII в. // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 77-86.
- Покровский Н.Н. Устюжский список. «Возвещение от сына духовного к отцу духовному» // ТОДРЛ. Т. XXXVI. Л.: АН СССР, 1981. С. 151-153.
- Покровский Н.Н. (ред.). Христианство и церковь в России феодального периода. Новосибирск, 1989.
- Полознев Д.Ф. Архиерейский корпус при патриархе Никоне и конфликты в нем: Деп. в ИНИОН РАН. М.: Ин-т истории СССР АН СССР, 1990.
- Полознев Д.Ф. Канонизация митрополита Филиппа в идейной борьбе за упрочение авторитета церкви во второй половине XVII в. // Церковь, общество и государство в феодальной России. М.: Наука, 1990.
- Полознев Д.Ф. К изучению датированных известий в источниках по истории патриарха Никона // Методология, историография, источниковедение истории СССР и всеобщей истории. Ярославль: Ярославский гос. ун-т, 1986. С. 23-24.
- Полознев Д.Ф. Клерикальные группировки 1640-1660-х гг. в России // Изучение истории СССР и всеобщей истории в свете решений XXVII съезда КПСС. Тезисы V областной научно-практической конференции молодых ученых и специалистов. Ярославль: Ярославский гос. ун-т, 1988. С. 22-23.
- Полознев Д.Ф. Отражение в архитектуре Кремля Ростова Вели-

- кого идейной борьбы в России во второй половине XVIII в. / Актуальные проблемы современной исторической науки. Тезисы итоговой научно-практической конференции «Некоторые актуальные проблемы современного научного знания. Ярославль: Ярославский гос. ун-т, 1983. С. 34-35.
- Полознев Д.Ф. Теократическая программа никониянства в системе идей централизации государственной власти в России в XVII в. // Актуальные проблемы советской исторической науки. Тезисы научно-практической конференции молодых ученых «XXVI съезд КПСС и некоторые актуальные проблемы современного научного знания». Ярославль: Ярославский гос. ун-т, 1984. С. 8-9.
- Понырко Н.В. Дьякон Федор – соавтор протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Т. 31. Л.: Наука, 1976. С. 362-365.
- Понырко Н.В. Житие протопопа Аввакума как духовное заветование // ТОДРЛ. Л., 1985. Т. XXXIX.
- Понырко Н.В. Узники Пустозерской земляной тюрьмы // Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского Дома. Сборник научных трудов / Отв. ред. А.М. Панченко. Л.: Изд-во «Наука», 1985. С. 243-253.
- Поспеловский Д.В. Православная Церковь в истории Руси, России и СССР. М., 1996. С.89.
- Преображенский А.А., Перхавко В.Б. Купечество Руси IX-XVII века. Екатеринбург, 1997. С. 182.
- Преображенский А.А. Русское купечество XVII в.: социальный облик, самосознание // Купечество в России. XV- середина XIX века. М., 1997. С. 80.
- Пресняков А.Е. Московское царство // Его же. Российские самодержцы. М., 1990. С. 432-434.
- Пустозерская проза: Сборник / Сост. предисловие, комментарий, переводы отдельных фрагментов М.Б. Плюхановой. М., 1989. С. 33.
- Приходько В.С. Д.Н. Мамин-Сибиряк о старообрядцах и протопопе Аввакуме // Русская литература. Л., 1982. № 2. С. 111-119.
- Пушкарев Л.Н. История в общественном сознании России XVII

- века // Вопросы истории. 1997. №9. С. 36.
- Пушкарев Л.Н. Культурные связи России и Украины во второй половине XVII века // Вопросы истории. 2000. №7. С. 137.
- Пушкарев Л.Н. Становление понятийного аппарата истории культуры (Историографические заметки)// Историографические и исторические проблемы русской культуры. Сборник статей. М.: Ин-т истории СССР АН СССР, 1982. С. 5-21.
- Пушкарев С.Г. Обзор русской истории. Ставрополь, 1993. С. 191, 193.
- Пушкарев Л.Н. Человек о мире и самом себе (Источники об умонастроениях русского общества рубежа XVII-XVIII вв. М., 2000. С. 119-120.
- Радзиевский А. Украина и Россия: 1651 год и современность// Свое дело. Киев, 1994. №7. С. 3.
- Расков Д.Е. Купцы-староверы в экономике Санкт-Петербурга// Старообрядчество: история, культура, современность. 2000. № 8. С. 53-57.
- Расков Д.Е. Новые сведения о московских старообрядцах-предпринимателях // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 2002. С. 84-91.
- Расков Д.Е. Роль купцов-старообрядцев в развитии текстильной промышленности (по материалам Московской губернии) // Старообрядчество в России (XVII-XX века). М, 2004. Вып. 3. С. 434-467.
- Расков Д.Е. Старообрядческое предпринимательство в экономике России (на примере московской промышленности XIX века)// Экономическая история России: проблемы поиска, решения. Ежегодник. М.-Волгоград, 2001. Вып. 3. С. 404-427.
- Расков Д.Е. Старообрядчество и русский капитализм: динамика и противоречия // Экономическая история России: проблемы поиска, решения. Ежегодник. М.- Волгоград, 2002. Вып. 4. С. 423-434.
- Робинсон А.Н. Аввакум (личность и творчество) // Житие Аввакума и другие его сочинения. М., 1991. С. 16-18.
- Робинсон А.Н. Исповедь-проповедь: О художественности Жития Аввакума // Историко-филологические исследования: Сб.

- статей к 75-летию акад. Н.И. Конрада. М., 1967. С. 358-370.
- Робинсон А.Н. Творчество Аввакума и общественное движение в конце XVII века // ТОДРЛ. Т. 18. М.; Л.: АН СССР, 1962. С. 149-175.
- Робинсон М.А., Сазонова Л.И. Заметки к биографии и творчества Симена Полоцкого // Русская литература. 1988. № 4. С. 134-141.
- Рогов А.И. Народные массы и религиозное движение в России второй половины XVII в. // Вопросы истории. 1973. № 4.
- Ромодановская Е.К. Сказание о явлении Казанской иконы Богородицы в Тобольске // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 45-58.
- Ромодановская Е.К., Шапков А.Т. Сибирские антиниколаевские видения 1662 года // Источники по русской истории и литературе: Средневековье и Новое время. Новосибирск, 2000.
- Российское купечество от средних веков к новому времени. М., 1993.
- Российское предпринимательство и духовная культура. Томск, 1995.
- Рощин М.Ю. Старообрядчество и труд // Генезис кризисов природы и общества в России. М., 1994. Вып. 2. С. 133.
- Румянцева В.С. О крестьянах-раскольниках кануна восстания С.Т. Разина (По документам Приказа тайных дел) // Крестьянские войны в России XVII-XVIII веков / Отв. ред. Л.В. Черепнин. М.: Наука, 1974. С. 270-286.
- Румянцева В.С. Неизвестные материалы о семье протопопа Аввакума // Русская литература. Л., 1970. № 2. С. 156-160.
- Румянцева В.С. Неизвестные материалы о протопопе Аввакуме // Советские архивы. 1970. № 5. С. 90-93.
- Румянцева В.С. Огнепальный Аввакум // Вопросы истории. 1972. № 11.
- Русская Православная церковь в советское время. Ч. 1. М., 1995. С. 306.
- Русь перед вторым пришествием. Материалы к очерку русской эсхатологии. Житомир, 1995. С. 21-43.

- Рындзюнский П.Г. Старообрядчество: организация в условиях развития промышленного капитализма (на примере истории московской общины федосовцев в 40-х годах XIX в.) // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1950. С. 197.
- Рябушинский В.П. Старообрядчество и русское религиозное чувство // Его же. Старообрядчество и русское религиозное чувство. Русский хозяин. Статьи об иконе. М.; Иерусалим: «Мосты», 1994. С. 7-120.
- Савко Н.М. Проблемы изучения керамики Воскресенского собора Ново-Иерусалимского монастыря в трудах А.В. Филиппова // Коломенское. Материалы и исследования. М., 1993. Вып.5. Ч. 2. С. 286-297.
- Сазонова Л.И. Сильвестр Медведев – редактор Симена Полоцкого (Вертоград многоцветный) // Теория и история литературы. Киев, 1985. С. 87-96.
- Сарафанова (Демкова) Н.С. Идея равенства людей в сочинениях протопопа Аввакума // ТОДРЛ. М.; Л., 1958. Т. 14. С. 384-390.
- Сарафанова Н.С. Произведения древней русской письменности в сочинениях Аввакума // Труды Отдела древнерусской литературы. М., Л., 1962. Вып. XVIII. С. 328-340.
- Сахаров А.М. О новых подходах к истории России // Вопросы истории. 2002. №8. С. 8.
- Сахаров А.М., Зимин А.А., Грекулов Е.Ф. Глава IX. Церковная реформа и раскол // Церковь в истории России. (IX в. – 1917 г.). Критические очерки / Отв. ред. Н.А. Смирнов. М.: Наука, 1967. С. 145-161.
- Семенова А.В. Менталитет купечества в период становления российского предпринимательства // Отечественная история. 1998. № 6. С.21-24; российская деловая культура: история, традиции, практика. М., 1988.
- Семенова А.В. Национально-православные традиции в менталитете русского купечества в период становления предпринимательства // История предпринимательства в России. М., 2000. Кн.1. С.438.
- Серман И.З. Протопоп Аввакум и творчество Н.С. Лескова // ТОДРЛ. Т. 14. М.; Л.: АН СССР, 1958. С. 404-407.

- Сесейкина И.В. Переделка сочинений Аввакума об антихристе в сибирских рукописях // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 316-329.
- Смирнов И.М., Маньков А.Г. и др. Крестьянские войны в России XVII-XVIII вв. М.; Л., 1966. Глава 2.
- Соловьева Т.Б. О взаимоотношениях царской власти и патриаршества по земельному и финансовому вопросам во второй половине XVII в. в России // Вестник Московского университета. Серия 8. История. 1978. № 5.
- Соловьева Т.Б. О проектах реорганизации аппарата церковного управления в начале 80-х гг. XVII в. в России // Бюллетень ИНИОН АН СССР «Новая советская литература по общественным наукам. Государство и право». 1978. № 8.
- Солоневич И.Л. Народная монархия. Мн., 1998. С. 379.
- Сорокин Ю.А. Алексей Михайлович // Вопросы истории. 1992. № 4-5. С. 78.
- Стадников А.В. Роль московского старообрядчества в развитии Российской текстильной промышленности // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1998. С. 91-93.
- Стадников А.В. Купеческий род как структурная единица старообрядческой общины (на примере старообрядческого рода Рахмановых и московской Рогожской общины) // Старообрядчество: история, культура, современность. М., 1997. С. 62-64.
- Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). Сб. науч. трудов/ Под ред. Е.М. Юхименко. М., 1994. С. 240.
- Старцев А.В. Хозяйственная этика старообрядчества // Старообрядчество: история и культура. Барнаул, 1999. Вып. 1. С. 75.
- Субботин Н. Дело патриарха Никона. Историческое исследование по поводу XI тома «Истории России» проф. Соловьева. М., 1862. С. 3-7, 10-16.
- Титова Л.В. Послание дьякона Федора сыну Максиму // Христианство и церковь в России феодального периода (материалы). Новосибирск, 1989. С. 91.
- Томсинский С. «Петровские» реформы. Борьба классов накануне реформ // Историк-марксист. 1933. Т. 4(32).

- Ульянов Н.И. Исторический опыт России // Ульянов Н.И. Скрипты. Анн Арбор, 1981. С. 213.
- Ульянов Н.И. Немного истории // Ульянов Н.И. Спуск флага. Нью-Хейвен, 1979. С. 47-48.
- Ульянов Н.И. Позорный рецидив // Ульянов Н.И. Спуск флага. Нью-Хейвен, 1979. С. 79.
- Ульянов Н.И. Петровские реформы// Отклики: Сборник статей памяти Н.И. Ульянова (1904-1985). Нью-Хейвен, 1986. С. 25-27.
- Успенский Н.Д. Коллизии двух богословий в исправлении русских богослужебных книг в XVII веке // Богословские труды. М.: Издание Московской патриархии. 1975. Сборник тринадцатый. С. 148-171.
- Устюгов Н.В. Русская церковь в XVII в. // Религия и церковь в истории России. (Советские историки о православной церкви в России) / Под общей ред. А.М. Сахарова. М.: Мысль, 1975. С. 140-159.
- Устюгов Н.В., Чаев Н.С. Русская церковь в XVII в. // Русское государство в XVII веке. Новые явления в социально-экономической, политической и культурной жизни: Сб. ст. М., 1961. С. 295-329.
- Федоров В.А. Русская православная церковь и государство. Синодальный период (1700-1917). М., 2003. С. 192-193.
- Федорова В.П. Вопросы мироздания в верованиях старообрядцев Южного Зауралья // История Курганской области. Курган, 1998. Т. 4. С. 369.
- Федотов Г.П. Трагедия интеллигенции // О России и русской философской культуре (философы послеоктябрьского зарубежья). М.: Наука, 1990. С. 403-433.
- Флоренский П. Из богословского наследия // Богословские труды. Т. 17. Изд. Московской патриархии, 1977.
- Флоренский П. Культ, религия и культура. Наброски лекции, прочитанной в Москве 5-7 мая 1918 г. // Богословские труды. Т. 17. Изд. Московской патриархии, 1977.
- Флоровский Г.В. Чудовской инок Евфимий. Один из последних поборников «греческого учения» в Москве в конце XVII в. // Slavia. 1949. R. 19. С. 119.

- Флоровский Г.В. Пути русского богословия // О России и русской философской культуре. М.: Наука, 1990. С. 272-378.
- Флоря Б.Н. Государственная власть и формирование духовного сословия в средневековой России// Сословия и государственная власть в России. XV середина XIX вв. Чтения памяти акад. Л.В. Черепнина. Тезисы докладов. Ч. II. М., 1994. С. 161-164.
- Фруменкова Т.Г. Афанасий Холмогорский и иноземцы // Русский Север и Западная Европа. СПб., 1999.
- Хант П. Самоопределение протопопа Аввакума // ТОДРЛ. Л., 1977. Т. 32. С. 7-83.
- Хорькова Е.П. История предпринимательства и меценатства в России. М., 1998. С. 196, 275.
- Хохлова Т.А. Старообрядчество и развитие рыночного уклада в России// Вестник Московского университета. Серия 6 «Экономика». 1998. №2. С. 31-46.
- Чаев Н.С. Церковный раскол и Соловецкое восстание// Очерки истории СССР. XVII век. М.: АН СССР, 1955. С. 312-325.
- Черепнин Л.В. Введение. Об изучении крестьянских войн в России XVII-XVIII вв. (К теории проблемы) // Крестьянские войны в России XVII-XVIII веков / Отв. ред. Л.В. Черепнин. М.: Наука, 1974. С. 5-25.
- Черная Л.А. Русская культура переходного периода от Средневековья к Новому времени. М., 1999. С. 104.
- Черная Л.А. Русская мысль второй половины XVII- начала XVIII в. // Человек и культура. М., 1990.
- Чистов К.В. Легенда о Беловодье // Труды Карельского филиала АН СССР: Вопросы литературы и народного творчества. 1962. Т. 35. С. 116-181.
- Чистякова Е.В., Баданов А.П. «Да будет потомкам явлено...» Очерки о русских историках второй половины XVII века и их трудах. М., 1988.
- Чистякова Е.В., Богданов А.П. Некоторые проблемы изучения общественно-политической мысли в России второй половины XVII века // Вопросы истории. 1986. №4. С. 45-57.
- Чудинова О.В. Страницы истории Соловецкого восстания (1666-1676 гг.) // История СССР. 1990. № 1. С. 169.

- Чумичева О.В. Страницы истории Соловецкого восстания // История СССР. 1990. № 1. С. 170.
- Шахназаров О.Л. Отношение к собственности у старообрядцев (до 1917 года) // Вопросы истории. 2004. №4. С. 53.
- Шашков А.Т. Дело 1705 г. «О противности и прослушании его царского величества указу томских жителей о немецком платии и бритии бород» // Проблемы истории России. Вып. 2. Опыт государственного строительства XV-XX вв. Екатеринбург, 1998. С. 300-324.
- Шашков А.Т. «Обличение на Соловецкую челобитную» Юрия Крижанича и споры XVII в. вокруг наследия Максима Грека // Сибирское источниковедение и археография. Новосибирск: Наука, 1980. С. 59-72.
- Шашков А.Т. Послание сибирской «братии» протопопа Аввакума и его адресаты // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. (Археология и источниковедение Сибири). Новосибирск: Наука, 1985. С. 85-97.
- Шашков А.Т. Тайнозрители. Урало-сибирские ведения XVII-XVIII веков// Родина. 2002. №2. С. 100-101.
- Шевченко М.Д. Религиозное сознание и духовная деятельность. М., 2000. С. 193.
- Шульгин В.С. Общественная мысль и раскол в XVII в. Введение // Сб. документов по истории СССР. Ч. 4. XVII век. М.: Высшая школа, 1973. С. 8-11.
- Шульгин В.С. Предисловие // Бунташный век: История отечества. М.: Молодая гвардия, 1983. С. 5-22.
- Шульгин В.С. Проблемы истории русской церкви до XVIII века // Вопросы истории. 1967. № 2. С. 151-157.
- Щапов Я.Н. Книга у старообрядцев как явление культуры// Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 16.
- Экономцев И.Н. Предыстория создания Московской Академии// Московская Духовная Академия. 300 лет. (1685-1985). М., 1986. С. 51.
- Юхименко Е.М. Известные челобитные на Выговских старо-

- обрядцев 1699 г. // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С. 190-194.
- Юхименко Е.М. Первые официальные известия о поселении старообрядцев в Выговской пустыни // Старообрядчество в России (XVII-XVIII вв.). М., 1994. С. 163-170.
- Яроцкая Е.В. О редакциях «первой» Челобитной Аввакума // Памятники литературы и общественной мысли эпохи феодализма. (Археография и источниковедение Сибири). Новосибирск: Наука, 1985. С. 79-84.
- II Международная церковная научная конференция, посвященная 1000-летию крещения Руси «Богословие и духовность Русской Православной церкви». М., 1987.
- Buchkowitch P. Religion and Society in Russia. Sixteenth and Seventeenth Centuries. Oxford – N. – Y., 1992. P. 9.
- Cherniavsky M. Old Believers and the New Religion // Slavic Review. 1966. Vol. 25. P. 6.
- Crummey R.O. The old Believers and the world of Antichrist. The Vyd community and the Russian state. 1694-1855. Madison, 1970.
- Herrind G. Okumenisehess Patrirchat und europaishe Politik 1620-1638. Wiesbaden, 1968. S. 339.
- Pascal P. Avvakum et les debuts du raskol. Paris, 1969.
- Pospelovsky D.V. The Russian Church under the Soviet Regime. Crestwood, 1984; Pospelovsky D. Soviet Antireligious campaigns and Persecutions. New York, 1988
- Rothe H. Zur Kiever Literatur in Moska // II Slavistische Studien zum IX Internationalen Slavisten-kongress in Kiev, 1983. Kūln – Wien, 1983. S. 428-429.
- Zenkovsky S.A. Der Monch Epifanij und die Entstehung der alfrussischen Autobiographie // Die Welt des Slaven. Wiesbaden, 1956. Jrg. 1. H. 3.

АВТОРЕФЕРАТЫ ДИССЕРТАЦИЙ:

- Анкудинова ЛЕ. Социально-политическая сущность религиозно-общественного движения в русском государстве третьей четверти XVII в.: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.и.н. Л., 1951. 13 с.
- Барсуков Н.А. Соловецкое восстание (1668-1676 гг.): Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.и.н. М.: МГПУ им. В.И. Ленина, 1960. 18 с.
- Бубнов Н.Ю. Источники по истории формирования идеологии раннего старообрядчества: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.и.н. Л., 1975. 19 с.
- Бубнов Н.Ю. Старообрядческие книги в России во второй половине XVII в. (Источники, типы и эволюция): Автореф. дис. на соиск. учен. степ. д.и.н. Л., 1990. 39 с.
- Буганов В.И. Московские восстания второй половины XVII в.: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. д.и.н. М.: Ин-т истории СССР АН СССР, 1968. 49 с.
- Вознесенский А.В. Древнерусская литература у старообрядцев (на материалах старообрядческих изданий XVIII – начала XIX в.): Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к. филолог. н. СПб.: Ин-т русской литературы (Пушкинский дом) РАН, 1996. 14 с.
- Гришаев О.В. Партийно-правительственная политика в области исторического образования середины – второй половины 1930-х годов и ее влияние на науку отечественной истории в СССР в предвоенные годы: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. Воронеж, 2000. С. 15-16, 20-21.
- Гурьянова Н.С. Крестьянский антимонархический протест в эсхатологической литературе периода позднего феодализма: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.и.н. Новосибирск: Ин-

- т истории, филологии и философии СО АН СССР, 1985. 16 с.
- Гурьянова Н.С. История и человек в сочинениях старообрядцев XVIII века: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. д.и.н. Новосибирск: Ин-т истории СО РАН, 1997. 36 с.
- Демкова Н.С. Житие протопопа Аввакума (творческая история текста): Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. филолог. наук. Л.: Ин-т русской литературы, 1969. 19 с.
- Джораева С.В. Государственно-церковные отношения в России: (Опыт философско-исторического анализа): Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.ф.н. М.: РАГС, 1997. 24 с.
- Катунский А.Е. Сущность старообрядчества и пути преодоления его идеологии: Автореф. канд. филос. наук. Томск: ТГУ им. В.В. Куйбышева, 1962. 15 с.
- Кашуба М.В. Этика в Киево-Могилянской академии. Дис. док. филос. наук. Киев, 1990.
- Крижанич Ю. Собр. соч. М., 1891-1892. В 3 т.
- Лобачев С.В. Патриарх Никон и взаимоотношения государства и церкви в середине XVII в.: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.и.н. СПб.: СПбГУ, 1998. 19 с.
- Москалев Ю.И. Церковь в политической организации антагонистического общества: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.ф.н. М.: Изд-во МГУ, 1973. 20 с.
- Поздеева И.В. Роль московского книгопечатания первой половины XVII в. в истории русской культуры (XVII-XX вв.). Дис. докт. истр. наук. М., 1993.
- Полознев Д.Ф. Клерикальная оппозиция в начале становления российского абсолютизма, конец 1640-х – 1660-е годы: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.и.н. М.: Ин-т истории СССР АН СССР, 1990. 24 с.
- Румянцева В.С. «Житие» протопопа Аввакума как историческое исследование: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.и.н. М.: МГУ им. М.В. Ломоносова, 1971. 19 с.
- Соловьева Т.Б. Отношения государства и церкви по вопросам землевладения в России XVII века: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.и.н. М.: Изд-во Московского ун-та, 1979. 22 с.
- Чумичева О.В. Соловецкое восстание (1667-1678 гг.): Основ-

ные этапы, движущие силы, идеология: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. к.и.н. Новосибирск, 1992. 10 с.

Шульгин В.С. Движения, оппозиционные официальной церкви, в России в 30-60-х годах XVII века: Автореф. дис. на соиск. учен. степ. канд. ист. наук. М.: Изд-во Московского ун-та, 1967. 13 с.

СПРАВОЧНЫЕ И БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ИЗДАНИЯ:

- Аммон Н. Аввакум // Энциклопедический словарь. 7-е, перераб. изд. Т. 1. М.: Издание Русского Библиографического Института «Гранат», 1935. Столб. 87-89.
- Булыгин И.А. Аввакум // БСЭ. 3-е изд. Т. 1. М.: Изд-во «Сов. Энциклопедия», 1970. Ст. 123-124.
- Малышев В.И. Библиография сочинений протопопа Аввакума и литература о нем. 1917-1953 // ТОДРЛ. Т. 10. М.; Л.: АН СССР, 1954. С. 435-446.
- Шульгин В.С. Никон // БСЭ. 3-е изд. Т. 18. М.: Изд-во «Сов. Энциклопедия», 1974. Ст. 32-33.
- Шульгин В.С. Раскол // БСЭ. 3-е изд. Т. 21. М.: Изд-во «Сов. Энциклопедия», 1975. Ст. 1385-1388.
- Шульгин В.С. Старообрядчество // БСЭ. 3-е изд. Т. 24. Кн. 1. М.: Изд-во «Сов. Энциклопедия», 1976. Ст. 1276-1278.

ООО Издательско-полиграфический комплекс «Вестъ»
Тел./факс (495) 344-0272, e-mail vitalikt@mtu-net.ru
Подписано в печать 23.03.06 Формат 60x90/16 Печ. офс Бум. офс Печ. л. 21 Тир. 1000 Зак 2899
Отпечатано с гот. диалозитивов в ГУП ППП «Типография «Наука» г. Москва, Шубинский пер., д 6

